

Jesuit-Krauss-McCormick Library

BS2280 .H236

Lohmeyer, Ernst, 1890-1946. MAIN

Die Offenbarung des Johannes, erklärt v



3 9967 00124 8389

uen Testament

Ernst Lohmeyer
Die
Offenbarung des Johannes



BS
2280
.H236

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

ACCESSION NUMBER

58939

SHELF NUMBER

BS 2200

H 236 v. 16

c. 1

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago
826 Welden Avenue

From

Received

AUG. 1928

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

VIERTER BAND : VIERTER TEIL

DIE OFFENBARUNG DES JOHANNES

ERKLÄRT VON

D. DR. ERNST LOHMEYER

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU BRESLAU

MCCORMICK THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY,
CHICAGO



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1926

ALLE RECHTE VORBEHALTEN.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.

Printed in Germany

*Der Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin*

in Ehrerbietung und Dankbarkeit gewidmet.

VORWORT

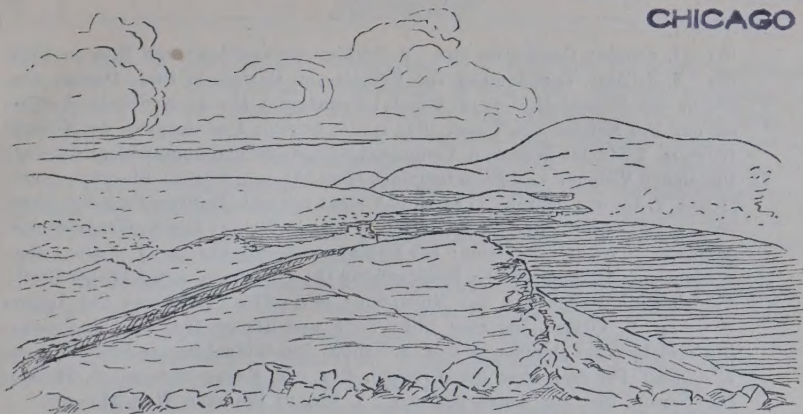
Das letzte Jahrzehnt hat für die Erforschung der Offenbarung Johannis im In- und Auslande reiche Früchte getragen. Aus dieser Ernte erwachsen dem vorliegenden Kommentar zwei Aufgaben: Es galt einmal, den bisherigen Ertrag besonders der ausländischen gelehrten Arbeiten, die mir z. T. durch die große Freundlichkeit von H. Windisch zugänglich wurden, zusammenzufassen und sodann die Forschungsarbeit an der Apc weiter zu führen. Beide Aufgaben aber konnten nicht in einem umfangreichen Werke, sondern mußten, dem Charakter des Handbuches gemäß, auf knappem Raume gelöst werden. So war es bei der Fülle der Probleme, die die Apc bietet, notwendig, manches fortzulassen, vieles nur anzudeuten. Wenn trotzdem sachlich Wichtiges kaum ganz fehlen dürfte, so ist das dem freundlichen Entgegenkommen des Herrn Verlegers zu danken, der den ursprünglich vorgesehenen Umfang bereitwillig auf fast 13 Bogen erhöhte; insbesondere konnte so der Beweis in einiger Vollständigkeit geführt werden, daß die Apc in einen bestimmten oder wenigstens bestimmbaren religionsgeschichtlichen Zusammenhang gehört, dessen Quellen erschlossen zu haben vor allem das Verdienst M. Lidzbarskis, dessen Bedeutung für die Probleme des Urchristentums und des antiken Synkretismus aufgezeigt zu haben vor allem das Verdienst R. Reitzensteins ist.

Während des Druckes habe ich mit meinem hiesigen Kollegen H. H. Schaefer, der auch die Freundlichkeit hatte, die Korrekturen mitzulesen, in lebendigem Gedankenaustausch gestanden. Seine Hinweise und Anregungen sind nicht nur der äußeren Gestalt, sondern auch dem sachlichen Gehalt des Kommentars zugute gekommen. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt!

Die Uebersetzung der Apc, deren strophische Gliederung aus Gründen der Raumersparnis hier nur angedeutet werden konnte, erscheint gleichzeitig als Sonderausgabe im gleichen Verlage; in ihr sind die einzelnen Strophen und Zeilen schon im Druck herausgehoben.

Breslau, Weihnachten 1925.

Ernst Lohmeyer.



DIE OFFENBARUNG DES JOHANNES

ÜBERSICHT ÜBER INHALT UND AUFBAU

- A. Proömium 11—3.
- B. Prolog 14—8.
- C. Der ermahnende Teil 19—322. Die Berufung 19—20. Die sieben Sendschreiben 21—322. 1. Nach Ephesus 21—7. 2. Nach Smyrna 28—11. 3. Nach Pergamum 212—17. 4. Nach Thyatira 218—29. 5. Nach Sardes 31—8. 6. Nach Philadelphia 37—13. 7. Nach Laodicea 314—22.
- D. Der apokalyptische Teil 41—214. Einleitung: Die Vision von Gott 41—11. Die Vision vom Lamm 51—14.
 - I. Die sieben Siegelvisionen 61—81. 1.—4. Siegel: Die apokalyptischen Reiter 61—8. 5. Siegel: Klage der Märtyrer 69—11. 6. Siegel: Erdbeben und Sonnenfinsternis 612—17. Zwischenstück: Siegelung der Gläubigen 71—8. Lobgesang der Vollenendeten 79—17. 7. Siegel: 81=
 - II. Die sieben Posaunenvisionen 82—1115. Einleitung: Die Vorbereitung 82—8. 1. Posaune: Hagel und Feuerregen 87. 2. Posaune: Der Feuerberg 88. 9. 3. Posaune: Der Sternfall 810. 11. 4. Posaune: Sonnen- und Mondfinsternis 812. Adlerruf 813. 5. Posaune gleich dem 1. Wehe: Heuschrecken 91—12. 6. Posaune gleich dem 2. Wehe: Reiterheer 913—21. Zwischenstück: Der Engel und das Büchlein 101—11. Der Tempel und die beiden Zeugen 111—14. 7. Posaune 1115=
 - III. Die sieben Visionen vom Reich des Drachen 1115—1318. 1. Vision: Die Siegeslieder und die Lade 1115—19. 2. Vision: Die Geburt des Kindes 121—8. 3. Vision: Der Sieg Michaels über den Drachen 127—9. 4. Vision: Der Lobgesang 1210—12. 5. Vision: Die Flucht des Weibes 1213—18. 6. Vision: Das erste Tier 131—10. 7. Vision: Das zweite Tier 1311—18.
 - IV. Die sieben Visionen vom Kommen des Menschensohnes 141—20. 1. Vision: Das Lamm und die Märtyrer auf Zion 141—5. 2. Vision: Der erste Engelruf an die Völker 146. 7. 3. Vision: Der zweite Engelruf über Babylon 148. 4. Vision: Der dritte Engelruf vom Gericht 149—12. 5. Vision: Die Seligsprechung der Gläubigen 1413. 6. Vision: Der Menschensohn mit der Sichel 1414—16. 7. Vision: Der Engel mit der Sichel 1417—20.
 - V. Die sieben Schalenvisionen 151—1621. Einleitung: a) Die sieben Schalenengel 151. b) Der Gesang der „Sieger“ 152—4. c) Die Vorbereitung 158—

161. 1. Schale: Geschwüre 162. 2. Schale: Verwandlung von Meer in Blut 163. 3. Schale: Verwandlung von Flüssen und Quellen in Blut; Gesang des Engels der Wasser 164–7. 4. Schale: Sonnenglut 168.9. 5. Schale: Verfinsterung des Reiches des Tieres 1610.11. 6. Schale: Versammlung der Könige 1612–16. 7. Schale: Erdbeben, Vernichtung der Städte und Hagelschlag 1617–21.
- VI. Die sieben Visionen vom Falle Babylons 171–1910. 1. Vision: Die große Hure 171–6. 2. Vision: Deutung 176–18. 3. Vision: Der erste Ruf vom Falle Babylons 181–3. 4. Vision: Der zweite Ruf 184–20. 5. Vision: Die Verkündung des Gerichtes 1821–24. 6. Vision: Der Hymnus auf Gott 191–5. 7. Vision: Der Hymnus auf das Lamm 196–8. Seligpreisung 199. [Der Engel und der Seher 1910].
- VII. Die sieben Visionen von der Vollendung 1911–214. 1. Vision: Der Logos 1911–16. 2. Vision: Der Sieg über Tiere und Könige 1917–21. 3. Vision: Die Fesselung des Drachen 201–3. 4. Vision: Das tausendjährige Reich 204–6. 5. Vision: Der Sieg über den Drachen, Gog und Magog 207–10. 6. Vision: Das Gericht über die Toten 2011–15. 7. Vision: Die neue Welt 211–4.
- E. Der verheißende Teil 215–227. a) Die Verheißung Gottes 215–8. b) Die Verheißung des Engels: Das neue Jerusalem 219–225. c) Die Verheißung Christi 226.7.
- F. Epilog 228–19. a) Die Worte des Engels 228.9. b) Die letzten Worte Christi 2210–16. c) Die Worte des Sehers 2217–19.
- G. Schluß. Verheißung, Gebet und Segen 2220.21.

LITERATUR. Altertum: Fragmente einer Erklärung der Apc von Irenäus und Hippolyt sind erhalten (s. BOUSSET 50 f.); die von Justin, Clemens Alexandrinus und Melito sind verloren gegangen. Zu Origenes s. HARNACK Der Scholienkommentar des Origenes zu der Apokalypse Johannis, 1911. Einzelne Stücke hat Methodius im Symposion exegesierte. Die ältesten vollständigen Kommentare zur Apc sind der von Andreas (ed. FSYLBURG 1596) und der des Oekumenius (s. DIEKAMP SBA 1901, 1046 ff. und vSODEN Die Schriften des NT I 284 ff.); ihm folgt der des Arethas; von dem ersten und letzten Auszüge in CRAMERS Catenen (VIII 497–582 und 171–496). An der Spitze der lateinischen Kommentare steht der von Victorin von Pettau (Victorini Opera ed. HAUSSLEITER in Corpus script. eccl. lat. 49, 11 ff.). Ihm folgen der Donatist Ticonius (dessen Erklärung z. T. in dem Kommentar des Beatus erhalten ist, s. u.), Augustin (de civ. dei XX 7–17, nur über Apc 20. 21) und Hieronymus, der den Kommentar des Victorin bearbeitete (in Haussleiters Victorinausgabe abgedruckt). Spätere Erklärungen sind die von Beda (Migne Patrol. latina 93, 129 ff.), Ambrosius Ansbertus (Biblioth. patrum, Cöln 1618, IX 2, 305–540) Beatus (ed. HFLOREZ Madrid 1770); mit diesem beginnt deutlich die Reihe der Kompilatoren, die von Alcuin, Haymo, Walafrid Strabo u. a. fortgesetzt wird. Erst Joachim v. Floris beginnt einen neuen Abschnitt der Auslegung (s. BOUSSET 73 ff.), dem sich Petr. Joh. Olivi, Ubertino de Casale, Telesphorus anschließen. Der wichtigste vorreformatorische Kommentar wird der von Nikolaus von Lyra (1329), der auch auf Luther bestimmend eingewirkt hat (doch s. BOUSSET 462). Zwei bisher unedierte Kommentare zur Apc, ein deutscher und ein lateinischer etwa aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, deren Verfasser nicht bekannt sind, befinden sich auf der Breslauer Universitätsbibliothek.

Seit der Reformation (nur das wichtigste ist angegeben): ERASMUS Annotationes in NT 1516; BRILLIANDER Enarratio libri Apc 1549; RIBEIRA In sacram. b. Johannis. . . Apc Comm. 1591; BRIGHTMAN Revelation of St. John 1616; ALCASAR Vestigatio arcani sensus in Apc 1614 und 1619; GROTIUS Annotationes 1644; VITRINGA Anaëcrisis Apc 1719; BENGEL Offenbarung Johannis 1741; JGHERDER Johannes Offenbarung 1778; Maran atha 1779 (WW hrsg. v. SUPHAN 9, 1–100. 101–28) Von neueren Kommentaren sind zu nennen: LÜCKE Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis 1852; JCHRHOFFMANN Weissagung und Erfüllung II 300 ff., Schriftbeweis II 664 ff.;

KÜBEL Offenb. Jo 1893; BOUSSET Offenbarung Jo 2. Aufl. 1906; HBSWETE Apocalypse of St. John 1907; HOLTZMANN-BAUER Offenb. Jo 3. A. 1908; MOFFAT Revelation of St. John 1910; FRBOLL Aus der Offenbarung Jo 1914; RHCHARLES The Revelation of St. John 2 Bd. 1920; ALOISY Révélation de St. Jean 1921; EBALLO L'Apocalypse de St. Jean 1921; JOHNOMAN The Revelation of St. John 1924; THZAHN Offenbarung Jo, I (1924), II (1925, im Erscheinen). Wesentlich literarkritisch sind: VÖLTER Offenbarung Johannis 1904 (das letzte seiner Werke über die Ape!); SPITTA Offenbarung Jo 1889; JOHSWEISS Die Offenbarung Jo 1904; Derselbe in „Schriften des NTs“ 3. Aufl.; WELLHAUSEN Analyse der Offenb. Jo 1907.

Wie die vorstehenden Kommentare, so werden auch folgende häufiger benutzte Hilfswerke nur mit den Namen ihrer Verfasser, bzw. in Abkürzungen zitiert: Die griechischen oder neutestamentlichen Grammatiken von BLASS-DERRUNNER², KÜHNER-GERTH, MOULTON, RADERMACHER², ROBERTSON, WINER-SCHMIEDEL, die Konkordanzen von HATCH-REDPATH (zu LXX) und BRUDER (zum NT), die Lexiken von MOULTON-MILLIGAN und PREUSCHEN-BAUER², das Kommentarwerk von HWMYER mit dem jeweiligen Verfasseramen der letzten Auflage; ferner: BOUSSET Religion des Judentums, 2. Aufl. 1907 (= Bousset RJ²), CCLEMEN Religionsgeschichtliche Erklärung des NTs, 2. Aufl. 1924, DEISSMANN Licht vom Osten (= Deissmann LvO⁴), GRESSMANN Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 2. Aufl., STRACK-BILLERBECK Kommentar zum NT, 1921 ff., SCHRADER-ZIMMERN Keilinschriften und AT, 3. Aufl. (= KAT³), SCHÜRER Geschichte des jüdischen Volkes³, VOLZ Die jüdische Eschatologie von Daniel bis Ben Akiba 1903, WEBER Jüdische Theologie, 2. Aufl.

Die Abkürzungen für die Bücher des Alten und Neuen Testamentes (AT und NT), für die Apokryphen und Pseudepigraphen (Zitate nach der Ausgabe von KAUTZSCH, für Apc Esra und Baruch auch nach VIOLET in seiner Ausgabe in Griech. christl. Schriftsteller 1924), für griechische, römische und altkirchliche Schriftsteller sind die üblichen. Die mandäische Quellen sind bezeichnet: Joh-Buch = MLIDZBARSKI Das Johannesbuch der Mandäer II (Gießen 1915). Lit. = Derselbe, Mandäische Liturgien (Abhdl. der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, N. F. Bd. XVII 1, 1920), Ginzā (R = rechter, L = linker) = Derselbe Ginzā, das große Buch der Mandäer (Quellen der Religionsgeschichte Bd. 13, 1925). Außerdem sind an Abkürzungen verwandt: Arch. f. Rel.wiss. = Archiv für Religionswissenschaft, Gött. Nachr. = Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, Haucks Realenc. = Realencyklopädie, Berl. Sitz.Ber. = Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Die Handschriften sind nach den Bezeichnungen von Gregory gegeben; nur für ASC ist die alte Schreibung belassen; Hs. bedeutet Handschrift, Min. Minuskeln.

Als Text ist die Ausgabe von ENNESTLE, 11. Aufl. 1920, zugrunde gelegt, wenngleich sie in dem Fettdruck atlicher Zitate nicht ganz fehlerfrei ist. Abweichungen sind jedesmal begründet.

Die Übersetzung ist absichtlich in gleichmäßigem Rhythmus gegeben, um mit heutigen Mitteln einen Eindruck von der dichterischen Gestalt der Ape zu geben. Strophen und Zeilen sind derart im Satz hervorgehoben, daß das Ende einer Zeile durch einen kleinen Zwischenraum, das Ende einer Strophe auch noch durch einen schrägen Strich bezeichnet wird. Das metrische Schema (s. Allgemeines II 4) ist durch kleine lateinische Buchstaben gekennzeichnet: a gibt an, daß am Zeilenende die letzte Silbe Akzent und Ton trägt, b bezeichnet das gleiche für die zweitletzte, c für die drittletzte Silbe. Stellen in eckigen Klammern ([]) bezeichnen vermutliche Interpolationen, in spitzen Klammern (< >) Umstellungen oder Korrekturen (so z. B. nach 3a, auch 16:15 18:21). Wo Textteile umgestellt sind, sind sie sowohl an der bisherigen wie an der vermuteten neuen Stelle in < > gegeben (nur an zwei Stellen 16:15 18:15)

Kopfleiste: Patmos vom Meere aus.

1 Offenbarung Jesu Christi, welche Gott ihm gab, zu zeigen seinen Knechten, was geschehen muß in Bälde, und wies durch

Proömium. **11** 1–3 ist, wie die Satzbildung in 1. 2 und der neue Beginn in 4 zeigt, als eine Art feierlicher Ueberschrift der Apc vorangesetzt; ihr Inhalt ist in 22 6 ff. wieder aufgenommen, und die Beziehungen des Buches zu Gott, Christus und dem Engel, die hier eben angedeutet sind, dort breiter ausgeführt. So runden Anfang und Ende mit gleichen Gedanken und häufig gleichen Worten (11 = 22 6, 13 = 22 7. 10) ein geschlossenes Werk ab. Das Proömium ist streng gegliedert; es handelt von dem Ursprung der Apc (1), ihrem Träger und Inhalt (2) und ihren Empfängern (3). Der Ursprung ist dreifach bezeichnet: Gott, Christus, Engel; der Inhalt ist dreifach: Gottes Wort, Zeugnis Jesu, was er gesehen. Endlich sind auch die Empfänger dreifach benannt: wer liest, die hören . . ., die achten. Ein doppelter Weg führt von dem Ursprung zu dem Träger, bzw. den Empfängern der Apc: a) Gott—Christus—Knechte (1); Gott (nach 22 16 Christus)—Engel—Johannes (2); doppelt muß er sein, weil Christus von Gott unterschieden und abhängig und dennoch mit ihm eins ist, und weil der Seher einer der Knechte (1) und zugleich in prägnantem Sinne „sein Knecht“ (2) ist. Die Verbindung beider Wege, die hier nur ausgesagt, nicht geklärt wird, ist also in einer eigentümlichen Auffassung von Christus wie von dem Beruf des Sehers begründet. Hier liegt der Ton auf der Hervorhebung des letzten Ursprunges, der Gott ist, wie auf der Charakterisierung des Sehers; in 22 6 ff. dagegen auf Christus und „seinen Knechten“. So ergänzen sich auch sachlich Anfang und Ende; in beiden aber wird die unlösliche Zusammengehörigkeit aller genannten Glieder der Offenbarungskette betont. Der strengen sachlichen Gliederung entspricht die metrische und sprachliche Formung. Metrisch stellt der Prolog ein Gefüge von 2 Strophen zu 9 und 4 Zeilen dar. Die Trennung der einzelnen Zeilen ist bestimmt einmal durch Sinnabschnitte, sodann durch den Ton und Akzent, den die letzten Silben jeder Zeile tragen; so tragen in 1. 2 Χριστοῦ, θεός, δούλοις αὐτοῦ, ἀγγέλου αὐτοῦ, λόγον τοῦ θεοῦ, μαρτ. 1ης. Χριστοῦ den Ton auf der letzten, ἐν τάχει, Ἰωάνη, εἶδεν auf der vorletzten Silbe. Daß das so sich ergebende metrische Schema beabsichtigt ist, zeigt 12; der Zwang, zu ἐν τάχει ein gleich betontes Wort zu finden, führt zu der ungewöhnlichen Stellung des Eigennamens hinter seine „Berufs“bezeichnung. Ebenso ruht in 3 der Ton jeweils auf der vorletzten Silbe (ἀναγινώσκων, προφητείας, γεγραμμένα), in der letzten Zeile, die auch dem Sinne nach sich abhebt, auf der letzten Silbe (ἐγγύς). Dieses Schema der Homotonie, um es so zu nennen, durchzieht ziemlich regelmäßig die Apc (s. Allgemeines I 6 d). Sprachlich ist das Proömium von zahlreichen Lieblingswörtern der Apc durchsetzt (s. Erklärung); es ist deshalb ihr integrierender Bestandteil, und man hat kein Recht, es als einen Zusatz von fremder Hand abzutrennen. 1 Ἀπο-

ἀκάλυψις Ἰησ. Χρ. ist eine sprachliche und sachliche Neuprägung des Sehers. Weder in klassischer (das Verbum z. B. bei Plato Protag. 352 A B; Gorg. 455 D, 460 A) noch in hellenistischer Sprache (s. Preuschen-Bauer² und bei M.-M. Vocab. s. v.) findet sich das Wort in religiösem Sinn. Die LXX kennen für das Nomen nur die Bedeutung: Enthüllung von etwas Verborgenen, wohl aber wird hier, wenn auch selten, das Verbum stärker in die religiöse Sphäre gezogen, sei es, daß es eine Mitteilung göttlicher Worte (Am 37) oder Enthüllung göttlichen Wesens (Ps 972 Sir 16.30 418 Js 561) oder auch eine göttliche Epiphanie (I Regn 321) bezeichnet. Damit sind Vorbedingungen für die urchristliche Bedeutung des Wortes gegeben; aber erst im NT ist das Nomen zu einem eindeutig religiösen Terminus erhoben, und zwar mit doppeltem Sinne: ἀποκ. bezeichnet entweder den Akt des Enthüllens oder Enthülltwerdens in der Endzeit und ist deshalb sachlich gleichbedeutend mit „Parusie“ (I Cor 17 II Th 17 I Petr 17.13; auch Rm 25819); oder es bezeichnet den Inhalt des Geoffenbarten (so I Cor 14.26 II Cor 12.17 Gal 22 Eph 11733). Ist die erste Bedeutung rein eschatologisch und total, so die zweite pneumatisch und partikular; beide aber sind sachlich derart verbunden, daß jene eschatologische ἀποκάλυψις die Gesetzlichkeit darstellt, die die einzelnen ἀποκαλύψεις ermöglicht und bestimmt. Hier sind nun, wozu Gal 112 Vorstufe ist, beide Bedeutungen identifiziert; diese ἀποκ. enthält die Fülle aller eschatologischen Wirklichkeit, von der nichts genommen, zu der nichts hinzugefügt werden darf (2218.19); sie ist zugleich eine besondere pneumatische (s. 271418), die in diesem Buche gegeben ist. Daher kann diese ἀποκ. Ἰησ. Χρ. zugleich Buchtitel sein; sie ist vom Seher dazu erstmalig gemacht (über den Anfang der Apc. Bar. s. Zahn I 139 f.). In Form und Inhalt ist diese Ueberschrift eine Wiederaufnahme derjenigen der prophetischen Bücher des AT (etwa Hos 11 Am 11 Js 11). Doch schreiben die LXX ὅρασις, ein Ausdruck, der auch für außerbiblische Schriften, die Geheimlehren bieten wollen, gebräuchlich ist (so das Werk des Kritodemos bei Vettius Valens III 12 S. 150, 12 ed. WKroll). Aber im Gegensatz zu den Einleitungen atlicher Prophetenbücher ist nicht der Name des Propheten genannt noch die Zeit seiner Prophetie bestimmt. Jesus Christus ist der „Autor“, der zugleich der Empfänger von Gott her ist; und ihn begrenzt keine zeitliche Bestimmung. So handelt es sich bei diesen Gesichtern auch nicht um eine zeitlich und inhaltlich begrenzte Offenbarung, sondern im Sinne des Sehers um eine zeitlose, für alle Zeiten gültige; sie beginnt im Schoße der Ewigkeit Gottes, der sie an Christus gibt, ähnlich wie etwa der Prolog des 4. Ev. Daher die feierliche Benennung: Ἰησ. Χριστοῦ (nur 11.2.5; sonst Ἰησ. allein 9mal, Χριστός mit Artikel 4mal, Κύριος Ἰησ. 2mal); daher auch die Notwendigkeit einer zweiten Stufe der Offenbarungsübermittlung, die „der Engel“ darstellt. So kann durch das ganze Buch hindurch bald Christus, bald ein Engel Mittler der Visionen sein, und Christus die Züge des Engels (119f), der Engel die Züge Christi annehmen (z. B. 101 ff.); beides entspricht dem ursprünglichen und auch hier festgehaltenen Doppelsinn von ἀποκ. Er drückt sich auch in der doppelten Bezeichnung der Empfänger aus: τ. δούλους αὐτοῦ und τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάνη. δούλος trägt in der Apc wie vielleicht überhaupt im NT den Nebensinn des Propheten (in atlichem Verständnis); auch hier ist atliche Redeweise das Vorbild (Am 37; vgl. Apc 1071118 226 vgl. Exk. zu Rm 11). δούλοι sind also die Gesamtgemeinde, auf welche als auf eine prophetische Gemeinschaft alle Offenbarung sich richtet; τῷ δούλῳ entspricht der partikularen Bestimmtheit des einzelnen Gesichts. Mittel der Offenbarung ist δεῖξαι oder σιμαίνειν, beides Lieblingsworte der Apc wie des Jo-Ev., um göttliche Mitteilung in Wort und Bild zu bezeichnen (s. Konkordanz); sie sind die göttliche actio, deren mensch-

2 Boten, seinen Engel, seinem Knecht Johannes, der Gottes Wort
 3 bezeugt und Jesu Christi Zeugnis, was er gesehn. / Selig, wer
 liest, und die da hören auf die Worte der Weissagung und ach-
 4 ten des, was in ihr ist geschrieben; denn nahe ist die Zeit!

Johannes an die siebn Gemeinden in Klein-Asien: / Gnade euch
 und Friede von dem der ist und der da war und der da

liche *reactio* das *ἰδεῖν* (2) ist. Inhalt der Offenbarung ist mit einem an Dan 2^{28.29} angelehnten Wort: *ὁ δὲ γενέσθαι* (s. 22 6); auch dieses *δεῖ* bezeichnet eine prophetische Notwendigkeit, die absolute Gewißheit, daß Gottes Plan sich erfüllt. *Ἐν τάχει* (Lc 18 s Rm 16²⁰), ein attlicher Ausdruck (s. Konkordanz) ist hinzugefügt; schön sagt Arethas: *παραμετρῶν τὰ ἀνθρώπινα τοῖς θεοῖς*. In dem lässig gewaltsamen Stile des Sehers, der aber nur eine semitische Sprachgewohnheit unmittelbar in griechischer Sprache abbildet, ist der erste Relativsatz *ἣν ἔδωκεν* durch *καὶ ἐσίμωκεν* fortgesetzt; Subjekt ist auch hier wohl Gott (wie 22 6; in 22¹⁶ Christus), da das *αὐτοῦ* bei τοῦ ἀγγέλου nach festem urchristlichem Sprachgebrauch nur auf Gott gedeutet werden kann, während die Beziehung des *αὐτοῦ* bei τοῖς δούλοις wie τῷ δούλῳ fraglicher scheinen kann. In dem Schwebenden solcher Bestimmung kommt die grundsätzliche Einheit von Gott und Christus zu charakteristischem Ausdruck. Auch diese Fortsetzung enthält wie der Anfang die Dreiheit von Mittler, Träger und Inhalt der Offenbarung; aber hier liegt der Nachdruck auf den beiden letzten Momenten (anders 1^a). Sie bestimmen die Gestalt des Buches und werden deshalb in einem besonderen Relativsatz hervorgehoben. Zu Namen und Person des Sehers s. Allgemeines VII. 2 Beides, Träger wie Inhalt, ist zusammengefaßt in dem Begriff des *μαρτυρεῖν*, bzw. der *μαρτυρία*, wiederum von Apc und Jo-Ev. bevorzugte Worte. Auch sie lehnen sich an attliche Formulierungen an, vor allem an den Schöpfer des Märtyrergedankens im Judentum, Deuterocesaja (43 9.12 44 18). Eng mit dem Gedanken der „Erwählung“ verknüpft, bezeichnen sie den, der mit eigenem Wort und eigener Tat für die Wahrheit der Worte und Taten Gottes eintritt; und wie der Ebed Jahwe mit Verfolgung und Tod dieses Zeugnis bezahlt, so auch der einzelne Christ. Nur der Unterschied besteht, daß der Zeuge bei Deuterocesaja stärker kollektiv, hier individuell gemeint ist. Im ausgezeichneten Sinne ist deshalb Jesus durch Leiden und Tod „Zeuge“, sein Werk deshalb *μαρτυρία* als Inbegriff des Glaubens; nach ihm ist es jeder, der ihm in diesem Zeugnis nachfolgt. *μάρτυς* ist also der „Blutzeuge“, der „Märtyrer“ (s. zu 1 5 2 13 3 14 11 3 17 6), während *μαρτυρεῖν* und *μαρτυρία* noch den allgemeinen, aber heroisch erfüllten Sinn des „Zeugens“ behalten; ihnen bleibt auch ähnlich wie dem Wort *δούλος* ein prophetischer Nebensinn (s. 19 10). Die Worte sind Lieblingsausdrücke in mandäischen Quellen und begegnen auch im Poimandres (s. WBauer² zu Jo 1 7; ferner auch FrDornseiff Der Märtyrer in Arch. f. Rel.wiss. 22, 133 ff.; dort weitere Literatur). Inhalt des *μαρτυρῆσαι* (briefl. Aorist) ist die gesamte göttliche Offenbarung; sie wird doppelt bezeichnet als das „Wort Gottes“ und das von Jesus Christus abgelegte (so der Gen.) Zeugnis; eines ist nur in und mit dem andern möglich (ähnliche Wendung 1 9 6 9 12 17 20 4). Mit *ὅσα εἶδεν* tritt zu der Totalität der ἀποκ. Ἰησ. Χρ. ihre zeitliche und persönliche Bestimmtheit hinzu; daraus begreift sich der Zusatz. Zugleich stellt er, zusammen mit den beiden vorangehenden nominalen Wendungen, die Dreiheit von Gott — Christus — Seher her; daher wird auch grammatisch *ὅσα εἶδεν* zu ἐμαρτύρησεν, nicht zu ἐσίμωκεν gehören, wie durch Rückübersetzung ins Hebr. bzw. Aram. deutlich wird. 3 gibt die

erste Seligpreisung der Apc (im ganzen 7!), die in 22 7 bestätigt wird. Hier blicken gottesdienstliche Gebräuche durch; ὁ ἀναγινώσκων ist der „Vorleser“, wie οἱ ἀκούοντες zeigt — eine wohl auf jüdische Herkunft zurückgehende Einrichtung urchristlichen Gottesdienstes (Näheres bei Schürer³ II 456). In οἱ ἀκούοντες klingt wohl das Herrenwort Lc 11 28 (vgl. Jo 12 47) nach, und beide Stellen sind wohl durch Ps 11—3 bestimmt. Ein Vergleich von Apc 1 3 mit Lc 11 28 macht die bewußte Stilisierung dieses Verses mit seinem parallelismus membrorum deutlich; bezeichnend ist auch die Ersetzung des φυλάσσειν bei Lc durch das „johanneische“ τηρεῖν (im ganzen NT 39 mal religiös gebraucht, davon 28 mal in Apc, I Jo und Jo-Ev; vgl. auch Dibelius Der Jakobusbrief zu Jac 1 22, S. 109). Diese Ersetzung von φυλ. (niemals in Apc) und alleinige Verwendung von τηρ. kann nicht zufällig sein. Sieht man, daß die LXX durch φυλ. fast nur מִשְׁׁרָׁ, durch τηρ. vor allem מִשְׁׁרָׁ wiedergeben, so liegt der Gedanke nahe, daß der Grund dieser auffälligen Erscheinung in den Bedeutungen der hebr. Grundwörter zu suchen ist. Er wäre dann darin zu finden, daß gegenüber φυλ. = מִשְׁׁרָׁ der Ausdruck τηροῦντες = מִשְׁׁרָׁ den technischen Sinn von „Observanten“ besitzt, und es würde sich eine Verbindung zu dem Beiwort Jesu im Talmud מִשְׁׁרָׁ und dem Namen Ναζωραῖος ergeben, den nach Mt 2 23 Jesus, nach Act 24 5 auch die Christen der Urgemeinde tragen und dessen Bedeutung Lidzbarski wohl sichergestellt hat (Lit. XVI ff., Zeitschr. f. Semitistik I [1922] 230 ff. und Ginza IX). τηρεῖν ist in der Apc Gesamtbezeichnung für „gläubiges Verhalten“ (s. auch zu 3 3). Was aber bisher nur als Nebensinn mitschwang, wird hier deutlich gesagt: Das Buch enthält λόγοι τῆς προφητείας, hat damit gleiches Recht und gleiche Würde wie die Prophetie in den „heiligen Schriften“ des ATs (ebenso 22 7. 10). Aber es hat beides nur, weil es Verkündung der eschatologischen Zeit und ihrer Gebote ist. Deshalb der kurze prädikato-lose und darum doppelt eindrucksvolle Satz, mit dem die Strophe schließt (ebenso 22 10). Zu κειρὸς s. I Cor 7 29, sonst im NT ἡμέρα. Der Satz gibt das Motiv für die verschleierte Mahnung: ἀκούετε καὶ τηρεῖτε; er gibt zugleich das Thema, das die Bilder der Apc immer neu variieren.

4—8 V. 4 charakterisiert die Apc als einen urchristlichen Brief. Alle Elemente urchristlichen Briefstiles (s. Exk. zu Rm 1 1) sind hier gegeben: Name des Schreibers, Bezeichnung der Empfänger, Gnadenwunsch und Dankgebet (4. 5); 22 21 bringt auch das abschließende Gnadenwort. Aber keines dieser Elemente bleibt, etwa paulinischem Briefstil gegenüber, unverwandelt. Der Name des Absenders erscheint schlicht, ohne jeden Zusatz; die Bezeichnung der Empfänger vermeidet jeden konkreten Ortsnamen und begnügt sich mit dem allgemeinen Ἀσια, dem offiziellen Namen der Provinz Asia Proconsularis (s. Swete z. St.; JohsWeiß Art. Kleinasien in Haucks Realenc.³ X 535 ff.). Der Gnadenwunsch zeigt eine Fülle ungewöhnlicher und feierlicher Namen, die dennoch das ursprüngliche Schema: ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ verraten. Das Dankgebet an Gott ist verwandelt in einen Hymnus auf Christus, in dessen hebräischem Beschluß liturgischer Brauch jüdischer und wohl auch urchristlicher Gottesdienste deutlich wird. Wenn sich weiterhin ein prophetisches Wort von dem Kommen des Herrn (7), endlich ein unmittelbares Wort Gottes anschließen, so läßt diese Folge eine bestimmte gottesdienstliche Ordnung vermuten; hymnischer Introitus, Prophetie, „Schriftlesung“. So würde auch der fehlende Zusammenhang zwischen 7 und 8 unmittelbar verständlich; die Vermutung liegt um so näher, als die Apc nach 1 3 zum Vorlesungsbuch in Gemeindeversammlungen bestimmt ist (s. auch zu 22 17). Der Prolog atmet liturgische Feierlichkeit; fehlt auch paulinischen Briefeingängen dieser Stil nicht ganz (s. etwa II Cor 1 3 ff.), so ist er hier zu strenger Monumentalität gesteigert.

5 kommt / [und von den sieben Geistern die vor seinem Throne],
 und von Jesus Christus — der getreue Zeuge, Erstgeborener der
 Toten und Herr der Könige der Erden. / Ihm der uns liebt und
 6 uns erlösete von unsern Sünden durch sein Blut, / und uns
 erschuf zu einem Königtum, zu Priestern für seinen Gott und
 Vater — / Ihm Preis und Macht in aller Zeiten Zeiten, Amen!

Dem entspricht die strophische Gliederung. 4–8 bilden nach der brieflichen Einleitung 4^a 7 Strophen, von denen die ersten 5 kurze Vierzeiler sind, die 6. ein Siebenzeiler, die 7., überleitend zu dem Schema von 1^a ff. ein Sechszweiler. Die 1.–4. Strophe folgt im allgemeinen dem Schema a (s. Einteilung in der Uebersetzung); die Gliederung ist durch Gleichklang wie ἀγαπῶντι ἡμᾶς, λύσαντι ἡμᾶς, ἐποίησεν ἡμᾶς noch gestärkt. Die 5. Strophe (αὐτῷ ἡ δοξα . . . ἀμήν) ist hauptsächlich nach dem Schema b gebildet, und grenzt sich so nicht nur inhaltlich, sondern auch formal ab. Zur Gliederung von 7. 8 s. Erklärung. Schon diese strophische Einteilung macht es wahrscheinlich, daß der Satzteil: καὶ ἀπὸ τῶν ἐπτὰ πνευμάτων . . . θρόνου αὐτοῦ eine Glosse darstellt. Er fügt sich metrisch nicht ein, ist sprachlich ohne jede Feierlichkeit, antizipiert die Vision c. 4, sprengt das briefliche Schema und ist vor allem sachlich unmöglich. Denn die 7 Geister sind nach 3:1 4:6 Engel (s. dort); ihnen würde hier, besonders noch durch ihre Voranstellung vor Christus göttliche Würde zuteil, die der Abweisung jeder Engelverehrung (22:8 f.) schroff widerspricht. Die Einfügung ist dann ein Versuch, nach den sonstigen Andeutungen der Apc eine Art trinitarischer Formel herzustellen (s. auch Charles z. St.). 4 Wer der Autor, wer die 7 Gemeinden sind, wird nicht gesagt; es muß um einen irgendwie geschlossenen Kreis von Gemeinden sich handeln, zu dem der Autor in einer anerkannten Beziehung steht (s. auch Exk. nach 3:22). Der Gnadenwunsch ist der gleiche wie in Plsbrieffen. Aber der Gottesname wird in bekannter orientalischer Ehrfurcht vermieden und durch eine dreigliedrige Umschreibung ersetzt, die auf jüdischem wie außerjüdischem Boden geläufig ist (außer den Beispielen bei Wettstein und Schöttgen s. auch Bundahisn 1:3 West). Aber sie ist nicht eindeutig; denn sie trifft an sich auch das menschliche Ich. Nur in der Feierlichkeit des Tones liegt die Andeutung göttlicher dreifach sich entfaltender Dauer und Existenz. Vielleicht liegt hier ein Grund, daß der Seher im dritten Gliede ἐρχόμενος statt des sonst üblichen ἐσόμενος setzt; er bildet die Formel dadurch eschatologisch um, im Sinne jener dringlichen Enderwartung von 1:8, die ihn überall das Part. fut. vermeiden läßt. ὁ ὢν ist LXX-Uebersetzung von יהוה אלהים in Ex 3:14 (vgl. Jer 1:6 und Philo, de Abr 121 p. 19 M.: ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυριῷ ὀνόματι καλεῖται ὁ ὢν Uebernimmt also der Seher Formeln, wohl aus jüdischer Tradition (s. Charles z. St.), so liegt das ihm Eigentümliche in der grammatischen Konstruktion. Sie ist Stil, nicht Vulgarismus. Der Unveränderlichkeit Gottes entspricht nicht die Möglichkeit und Notwendigkeit, seinen Namen durch Deklination gleichsam zu verändern; Gott ist indeklinabel, daher der Nom. So herrscht ist diese Anschauung, daß sie auch die grammatisch mögliche Wendung ἀπὸ τοῦ ο ὢν . . . vermeidet (s. Kühner-Gerth II 1 § 351, 2). Auch ὁ ἐρχόμενος ist fester eschatologischer Terminus, wie schon daraus deutlich wird, daß es der weiterhin bezeugten Anschauung des Sehers widerspricht. Um dieser partizipialen Ausdrücke willen wagt der Seher auch die letzte Kühnheit, das gleiche ο auch dem ἦν vorzusetzen und so eine äußere Symmetrie herzustellen. Er ersetzt so das fehlende Part. perf. von εἶναι (vgl. auch Radermacher² 111). Wie der

Gottesname dreigliedrig ist, so sind auch die Bestimmungen zu dem Namen Jesu Christi dreigliedrig, und ebenfalls in den Nom. aus Gründen des Stiles und Sinnes gesetzt. Ihre Folge und ihre Wahl ist sichtlich bedingt durch die kerygmatische Formel: gestorben, auferstanden, erhöht, ihre Form durch Ps 88 28. 34. $\mu\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\iota\chi\epsilon\iota$ ist Christus, weil er sein „Zeugnis“ (s. zu 12) in seinem irdischen Dasein mit dem Tode besiegelt hat; $\pi\rho\omega\tau\acute{o}\tau\omicron\chi\omicron\varsigma$ (s. Col 1 18) ist ein jüdischer Ehrentitel des Messias (s. Schem. r. 19, fol. 118, 4 (übersetzt von AWünsche in Biblioth. rabb. II (1882. 150 f.); wie ich Jakob zum Erstgeborenen machte, werde ich den Messiaskönig zum Erstgeborenen machen; vgl. auch Lightfoot zu Col 1 13); $\alpha\rho\chi\omega\upsilon\varsigma$ κτλ. geht auf die Weltherrschaft Christi, die das Thema der Apc ist (zum Ausdruck s. Js 55 4; zum Sinn Exk. nach 16 16). So hat der Seher äußerlich attische Formeln aneinandergereiht; aber sie geben in seiner Umformung den ganzen Inhalt des Glaubens, und werden zu einer allen Zufälligkeiten des Zitates enthabenen kraftvollen Einheit. 5 f. bringt den dreistrophigen Christushymnus im altgeprägten Stile orientalischer Doxologien. Auch hier sind die Prädikationen Christi dreifach, und diese Dreigliedrigkeit noch verstärkt durch das jeweils dem Verbalbegriff unmittelbar folgende $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$. Das ist für den Seher halb rhythmische, halb grammatische Notwendigkeit; letzteres, weil die Acc. der Personalpronom. im Semitischen Verbalsuffixe sind. Die Tempora sind fein abgemessen. Das Präsens $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{o}\nu\tau\iota$ (so ist wohl mit SAC zu lesen, obwohl der Rhythmus mehr für $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\iota}\sigma\alpha\upsilon\tau\iota$ spricht, so 025 und einige Min.) bezeichnet die fortdauernde Liebe, der Aorist $\lambda\acute{o}\sigma\alpha\upsilon\tau\iota$ (so SAC, während 025. 046 u. a. $\lambda\acute{o}\sigma\alpha\upsilon\tau\iota$ lesen, was gedanklich auch möglich, aber schwächer bezeugt ist; die sachliche Nähe beider Verben illustriert schön Plato Cratyl. 405 B) den vollendeten Akt des „Erlösens“. Inhaltlich geben die Part. bekannte urchristliche Anschauungen (vgl. etwa Rm 6 22) in neuer sprachlicher Fassung wieder. $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu$ ist in diesem Zusammenhang „johanneisches“ Wort (s. Jo 14 21 u. ö.); Pls kennt nur an zwei Stellen die Wendung $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\iota}\sigma\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$, Rm 8 37 von Christus; Gal 2 20 von Gott. $\lambda\acute{o}\sigma\epsilon\iota\upsilon$ (in Verbindung mit $\alpha\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ auch Job 42 9 Sir 28 2 Js 40 2; nicht im NT) vertritt etwa das paulinische $\epsilon\zeta\chi\omicron\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\upsilon$ (Gal 3 18 4 5) oder $\alpha\pi\omicron\lambda\acute{o}\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ (Rm 3 24 8 23 u. ö.). Vielleicht liegt auch hier prägnanter Sprachgebrauch vor. „Löser“ heißt der Gesandte in mandäischen Zeugnissen (s. z. B. Ginza Index s. v.). Der Seher zieht hier wie überall die schlichte Strenge der Verba simplicia dem Beziehungsreichtum der Verba composita vor. Daß die Partic. in 6 durch ein Verb. finit. unregelmäßig fortgesetzt werden, ist grammatisch im semitischen Sprachgebrauch begründet, der die Möglichkeit gibt, ein Part. durch ein Verb. finit. aufzunehmen (s. auch CFBurney The aramaic origin of the fourth gospel [1922] 96, Radermacher² 223); rhythmisch ist es notwendig, den Beginn der neuen Strophe durch Wechsel der Konstruktion zu markieren. Der Inhalt geht auf Ex 19 6 zurück, aber auf einen von der Vorlage der LXX abweichenden Grundtext $\text{מִמְלֶכֶת בְּרִיָּה}$ statt $\text{בְּרִיָּה בְּרִיָּה}$), den auch Symm. u. Theod. benutzten, Targum Onkelos u. Pesch. bestätigen; er berührt sich am nächsten mit Jub. 16 18 (s. RHCharles Apocrypha and Pseud-epigrapha II z. St.). Die sprachliche Sonderung und Gleichordnung der beiden Nomina ist auch sachlich nicht unwichtig. Denn bedeutet in Ex 19 6 „Königtum“ kaum anderes als „Volk“, vom König beherrscht (s. Swete z. St.), so fällt hier auf beide Momente Nachdruck; jeder Gläubige ist König und Priester zugleich, und wird es dereinst ebenso sein (22 3. 5). Erst so tritt der überschwängliche Stolz des Sehers, der auf den einzelnen Gläubigen mehr an Würde legt, als sie dem attischen Gottesvolk zukommt, klar ins Licht. $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ gehört wohl zu $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ und $\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\rho}\iota$; daß nicht $\eta\mu\acute{o}\upsilon\varsigma$ gesetzt ist, ist

- 7 Sieh, er kommt auf Wolken und schauen werden auf ihn, die
Augen aller und die ihn durchbohrt, und trauern werden um ihn
8 die Stämme all der Erden! Ja, Amen! / Ich bin das A und O,
spricht Gott der Herr, der ist und der da war und der da
kommt, der Allbeherrscher.
9 Ich, Johannes, Euer Bruder und Gefährte in dem Leid und Königtume
und im Harr'n auf Jesus, war auf der Insel, die da Patmos heißt,

lehrreich. In Apc wie 4. Ev. heißt Gott nie der Vater der Gläubigen; Christus kann ihn allein mit Recht „seinen Vater“ nennen. Mit αὐτῷ, das betont auf τῷ ἀγαπῶντι (5) verweist, beginnt die eigentliche Doxologie ntlichen Stiles; aber während sie im AT und weithin auch im NT nur auf Gott bezogen möglich ist, wendet sie sich hier an Christus, wie ähnlich 5 13 7 10, auch II Petr 3 18 (II Tim 4 18 Hebr 13 21 I Petr 4 11 sind kaum vergleichbar). Es ist ein lebendiges Zeichen der einzigartigen Verbundenheit von Gott und Christus in der Apc. Εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, findet sich in LXX nur IV Macc 18 21, und im NT außerhalb der Apc I Tim 1 17 Hebr 13 21 I Petr 4 11 5 11. LXX kennen sonst nur die singularische Wendung τὸν αἰῶ. τοῦ αἰῶ, oder den einfachen Plural (s. Hatch-Redpath s. v.). Für den Seher ist es der term. techn. für Ewigkeit, und ein Zeichen des Hochgefühles, mit dem er aller Zeiten Zeiten zu überschauen sich berufen weiß. Die Doxologie hat ihr Gegenbild in heidnischen Akklamationen, z. B.: εἰς αἰῶνα τὸ κράτος τοῦ κυρίου ἡμῶν M. Αὐρηλίῳ Σεβαστοῦ, Prentice Inscr. nr. 74; Dittenberger Or. inscr. 515, 55; weiteres bei EPeterson εἰς θεός (Diss. Göttingen 1920, 14). Zu Amen s. u. zu 7. Die strophische Gliederung von 7 ist bestimmt a) durch die klangliche Korrespondenz von ὀφονταὶ ~ κόφονται und πᾶς ὀφθαλμός ~ πᾶσαι αἱ φυλαί; b) durch die daraus folgende Notwendigkeit, für ἐξέκέντησαν ein gleichbetontes Wort als Zeilenschluß zu finden; es liegt in ἐρχεται. So ergibt sich ein Siebenzeiler; deutlich wird dabei, daß nicht nur das Zeilenende, wenn auch dieses vorwiegend, sondern ebenso der Zeilenanfang unter die metrische Regel der Homotonie treten kann. Der Seher wendet sich von den Erwählten zu den Verklagten vom gegenwärtigen Heilsbesitz zum eschatologischen Weltgericht. Dieser Gedanke steht im Vordergrund der Apc, aber in eigentümlicher Fassung. Es ist ein Gericht, nicht für die Gläubigen bestimmt, sondern für „alle Stämme“; die Gläubigen besitzen schon jetzt alles (6); sie harren nicht auf eine noch nicht vorhandene „Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Rm 8 18), sondern auf die äußere Darstellung des innerlich schon Erfahrenen. Es ist eine deutliche Verbindung zwischen eschatologischer Sehnsucht und dem Gegenwartsglauben des 4. Ev.; zugleich eine Antizipation der ausführlichen Bilder von c. 14. 19. Der Vers ist kombiniert aus Dan 7 13 und Sach 12 10; zwei Stellen, die mannigfach variiert (s. Mt 24 30 Justin Apol. 1 52 Dial. 14. 64) eine große Rolle im urchristlichen Denken spielen. Im Danielzitat schreibt der Seher μετὰ νεφ. wie Theod. Mc 14 62 IV Esr 13 3 (VI 2, 3 Violet), nicht ἐπὶ wie LXX, Mt 24 30 26 64 und ähnlich Did. 16 8 Just. Apol. 1 51; er kehrt zu dem 𐤒𐤐 des hebr. Textes zurück, dessen ursprünglich mythischen Sinn die LXX durch ἐπὶ rationalisiert hatten. Er ist dem Buchstaben nach getreuer; daß seine eigene Deutung dennoch freier ist, zeigt 14 14. Auch Sach 12 10 (in Verkürzung auch Jo 19 37 zitiert), ist nicht nach LXX gegeben, sondern deutlich ein selbständiger Versuch, der Schwierigkeiten des hebr. Textes Herr zu werden und die Dunkelheiten der LXX zu vermeiden (deshalb ἐξέκέντησαν wie Theod. und Aquil. gegen LXX: ἀνθ' ὧν κατωχρίσαντο;

s. auch Burney a. a. O. 122 f.). Den schwierigen Textverhältnissen entsprechend, schwanken die Lesarten der Hs. (s. Charles II 238). Ursprünglich wird die Inkongruenz von ὁψονται (sic!) . . πας ὁψθαλμος sein (so S; s. Zahn z. St.); sie wird auch durch den beabsichtigten Gleichklang mit κίψονται nahegelegt. 7^o ist freie Uebersetzung von Sach 12¹² (LXX übersetzen den hebr. Text wörtlicher). Mit dem liturgisch gefärbten ναί· ἀμήν schließt das prophetische Wort. Die Verbindung der griechischen und hebräischen Form der Versicherung ist der etwa in ἀββᾶ ὁ πατήρ nicht ganz konform; schon die Wortstellung zeigt das. ναί und ἀμήν sind auch nicht völlig synonym (s. auch II Cor 1 20); ναί geht auf das göttliche Versprechen, ἀμήν auf das gläubige Vertrauen. 22³¹ illustriert das Verhältnis am deutlichsten, und läßt es hier als eine gewollte Verkürzung erscheinen: ναί, ἔρχομαι ταχύ· ἀμήν ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ. Zu Amen s. Strack-Billerbeck I 242 f.; Windisch zu II Cor 1 20 bei Meyer⁹ VI 69. 8 fügt, wohl auf Grund des gottesdienstlichen Gebrauches der „Schriftlesung“ ein im atlichen Prophetenstil frei gebildetes Gotteswort als Schluß des Prologes ein. Für das prophetische Bewußtsein des Sehers ist kaum etwas so bezeichnend, als diese Einführung einer Rede Gottes mit eigenen Worten, die auch der Legitimation durch eine Vision nicht mehr bedarf. Im bekannten, schon atlich begründeten Ich-Stil spricht das Wort in einer Wendung, die verbreiteter Buchstabenspekulation entnommen ist, von der das All umfassenden Sinnwirklichkeit Gottes; er ist darin als Inbegriff des Alls bezeichnet wie in ὁ ὢν κτλ. als Inbegriff der Zeit. Als drittes Glied schließt sich παντοκράτωρ an, in atlichem Wort den Sinn der beiden vorangegangenen Wendungen zusammenfassend (daher die hier allein vorkommende Trennung von κύριος ὁ θεός, mit dem es sonst immer eine dreifache Einheit bildet). Für das Gottessymbol ΛΩ sind eine Fülle jüdischer und außerjüdischer Belegstellen zusammengestellt bei Dornseiff Das Alphabet in Mystik und Magie (Στοιχεῖα (1922) 122 ff.); s. auch Charles und Zahn z. St. Die Formel bezeugt die Aionvorstellung in der Apc (Reitzenstein Iran. Erlösungsmyst. 244). Daß diese als Selbstankündigung Christi erscheine, ist nicht ganz richtig; das Symbol ist hier und 21⁶ von Gott, und nur 22¹³ von Christus gebraucht, weil für den Seher fast alle Gottesprädikate (doch s. zu 7¹³) auf Christus übertragbar sind. λέγει κύριος ὁ θεός ist eine vor allem bei Ez beliebte Wendung, dem sich der Seher also an die Seite stellt. Gott ist ὁ ἐρχόμενος: (hier und 4) wie Jo 14²³. παντοκράτωρ (nur in Apc, abgesehen von dem LXX-Zitat II Cor 6¹⁸, und zwar 8 mal) ist mit κύριος ὁ θεός Wiedergabe von Jahwe Elohe Zebaoth (s. etwa Hos 12⁵ Am 4¹³ 9⁵), so daß entgegen dem ursprünglichen Sinn, aber jüdischer, wenn auch ausdrücklich erst spät bezeugter Anschauung entsprechend (Mischna Schebuoth IV 13), die aber die LXX schon voraussetzen, παντοκράτωρ bzw. Zebaoth als selbständiger Gottesname verstanden ist. Das häufige Vorkommen von παντοκρ. in Apc (zu seiner Bedeutung s. Cyrill Hier. catech. 83 und Kattenbusch Apost. Symbol II 533 ff.) ist ein kleines Zeichen einer Wandlung im urchristlichen Denken, das sonst ganz in dem Glauben an Gott als den Vater der Gläubigen (s. zu 1⁶) beschlossen, hier beginnt, den Blick über alle Welt zu erheben und aus neuem Grunde Gott als den Allherrscher zu verehren. Die Berufung. **19—20** bringt nach atlichem Vorbild (s. etwa Jer 1¹ Ez 1¹) die Vision der prophetischen Berufung als Einleitung und Grundlegung zunächst für die Sendschreiben, weiterhin für das ganze Werk. Die Art der Berufung ist etwa der des Ez verwandt: ein prachtvoll ausgeführtes Bild, dem deutende Worte sich anschließen; und in Bild und Wort sind deutliche Beziehungen gesetzt, die diese Vision sowohl mit c. 2. 3 (s. 2¹. 9. 12 usw.) wie mit c. 4—21 (s. etwa 19¹⁵) verbinden. Aber ebensowenig sind

10 um Gottes Wortes willen und des Zeugnis Jesu; ich ward des Geistes voll am Herrenlag und hörte große Stimme hinter mir, als wenn

die Unterschiede dieser Berufungsvision von atlichen zu verkennen. Einmal ist Christus, nicht Gott der Auftrag Gebende; es ist in der besonderen Stellung begründet, die in der Apc Christus an der Seite Gottes (s. 3²²) gegeben ist. Sodann ist hier im strengen Sinne nicht von einer Berufung die Rede, wie etwa in Jer 11 Ez 21 ff. (auch Gal 1 15). Der Seher wird nicht aus der Mitte der Gläubigen „erwählt“; er bleibt und ist ihr „Bruder“ (1 9). Die Vision gebietet ihm nur: „Schreibe“ (1 19; sie bestimmt ihn nicht zu etwas, was er bisher nicht war, wie im AT den Amos oder Jeremias. Sie setzt sein Prophetentum voraus, sie macht ihn nicht zum Propheten. Prophet ist und war er als „Knecht Gottes“ (1 2). So liegt hier die auch Act 2 17 betonte Anschauung vor, daß die urchristliche Gemeinde der Gläubigen eine Gemeinschaft von Propheten ist. Die Vision enthüllt deshalb auch nichts, was diesem einen „Knecht“ Johannes vor andern zu eigen werden sollte; die Individualität des Sehers ist gleichgültig vor dem Inhalt der Vision. Dieser ist das allein Bestimmende, der Seher gleichsam nur das Schreibrohr, dessen er zu seiner Mitteilung bedarf. Daher auch handelt dieses Buch, wie seine Ueberschrift zeigt, nicht von Gesichtern, die dieser Seher sah, wie das Buch Jesaja von Gesichtern, „die Jesaja schaute“ (Js 11), sondern von „der Offenbarung Jesu Christi“; und sie wird nach 1 1 sowohl „seinen Knechten“ insgesamt wie „seinem Knecht Johannes“ insbesondere „gezeigt“. Auch darin spricht sich aus, wie dieser Seher durch den Auftrag Christi eine besondere Stellung vor seinen „Brüdern“ nicht gewinnt. Diese „Berufung“ ist also bedingt durch die spezifisch urchristliche Konzeption einer gläubigen Gemeinschaft, in der jedes ihrer Glieder „im Geiste“, und darum grundsätzlich Prophet und dem Bruder gleich ist. Zweierlei folgt hieraus für die Gestalt der Apc: 1. Sie kann der Gemeinde der Gläubigen kein Offenbarungswort mitteilen, das ihrem Glauben neuen Grund, ihrem Leben neuen Weg wiese, wie der Prophet des AT seinem Volke; diese Gemeinde besteht ja nur durch den gläubigen Besitz aller Offenbarung in Christus. Was sie den Gemeinden mitteilt, muß also paränetisch, wenn auch in visionärer Form sein; daher die Notwendigkeit eines ermahnenden Teiles in den 7 Sendschreiben, der organisch aus der Art und dem Inhalt der „Berufung“ hervowächst. Wohl aber ist sie „den Völkern der Erde“ gegenüber und der Gemeinde, soweit ihr äußerer Bestand mit deren Geschicken verknüpft ist, prophetisch; daher der apokalyptische Teil c. 4–21. 2. Die Apc muß ferner literarisch sein, weil nur das schriftliche Wort zwischen Seher und „Völkern“ eine Brücke schlagen kann. So lautet denn auch der einzige Auftrag: „Schreibe!“ Darin ist es dann begründet, daß die Apc zu einem sorgfältig komponierten Werke von eigentümlichem, stilistischem Gepräge wird. Diesen Momenten entspricht auch die äußere Form dieser Vision; sie besteht aus 7 Strophen zu je 6 Zeilen, denen in 20 als Erklärung und Ueberleitung ein kurzer Vierzeiler angeschlossen ist. Einzelbegründung s. Erklärung. 9. 10 bilden den ersten Sechszweiler; die Länge der Zeilen wird kenntlich a) durch die Voranstellung der Prädikate: ἐγενόμην (bis) und ἦκουσα, die den Anfang einer Zeile bezeichnen, b) durch das wiederholte Ἰησοῦ („b. d), c) durch die Korrespondenz der Präpositionalwendungen: ἐν τῇ θλίψει κτλ. und διὰ τὸν λόγον κτλ. Daraus ergibt sich das metrische Schema: a a b a b b. Die Strophe gibt die äußere und innere Situation des Sehers. Er, der sich in s als Gottes Stimme wußte, nennt sich hier den alles Leid und alle Hoffnungen teilenden „Bruder“; prophetische Autorität steht in dem ganzen

Buch neben brüderlicher Verbundenheit, Strenge neben menschlicher Zartheit; darin ist der Seher dem Jeremia verwandt. ἐγὼ 'Ιω. wie Dan 8 1 Hen 12 3 IV Esr 3 1 (s. Apc 22 8). Die Apposition, doppelt wie häufig bei Pls und in den Präpositionalwendungen inhaltlich durch ihn bestimmt, ist in ihrer Form durchaus selbständig; sie vermeidet jede Hervorhebung einer irgendwie autoritativen Stellung, die sie sachlich natürlich nicht ausschließt. Aus der Nennung von θλίψις auf aktuelle Verfolgung zu schließen, ist unberechtigt. θλίψις καὶ βραδεία bezeichnen nur die glaubensmäßig notwendige, äußere und innere Bewährung, die durch die eschatologische Hoffnung ermöglicht wird. Leiden ist das Leben des Christen in der Welt (s. Ph 4 14: συνκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει), weil sein Glaube „Königtum für Gott“ (1 5) ist. Keines von beiden ist ohne das andere; ihre Spannung macht den eigentümlichen Gehalt des dritten Begriffs, ὑπομονή, aus. Im letzten Glied ist wohl nicht ὑπομονή ἐν 'Ιησοῦ zu lesen, sondern ἐν ὑπομονῇ 'Ιησοῦ (s. ESchwartz zu Euseb h. e. VII 25, 11 und Zahn 179, A. 2); der Seher kennt nur einmal die Wendung ἐν κυρίῳ (14 13), aber nicht ἐν 'Ιησ. oder ἐν Χρ., auch rhythmisch paßt der Genitiv besser. ὑπομονή ist dann nicht das Ertragen um Jesu willen (das verwehrt schon die Wortstellung hinter βραδ.; s. II Tim 2 12), sondern das Harren auf die Parusie (s. 3 10) — eine Bedeutung, die auch Pls kennt (z. B. II Th 3 5). Aus ἐγενόμην ist wohl zu schließen, daß der Schreiber zur Zeit der Niederschrift nicht mehr auf der Insel weilt; der an sich vielleicht mögliche Sinn von „ankommen“ für ἐγεν. trägt ein falsches Moment in diese schlicht zuständige Exposition (gegen Zahn 180 f.). Patmos (heute Patino) ist eine kleine, zu den Sporaden gehörige, damals wohl nur dünn bevölkerte Insel (kaum eine Einöde), und vom Hafen von Ephesus etwa 14 Fahrtstunden entfernt (vgl. Tischendorf Aus dem hlg. Lande 344 f.; Renan L'Antéchrist 372 f.; Swete und Charles z. St.). Wie andere Sporaden (Gyara, Seriphus) ist es von den Römern als Verbannungsort benutzt worden (Plin. n. h. 4 12. 23). So ist es auch wahrscheinlich, daß ^{9d} die Ursache des Aufenthaltes, nicht den Zweck (etwa um dort zu missionieren) angibt; denn διὰ c. Acc. bezeichnet in der Apc (s. 6 9 20 4) den Grund. Dazu stimmt auch das einmütige altkirchliche Zeugnis, das freilich aus dieser Stelle gezogen sein mag (Tert. de praescr. 36 Clem. Alex. quis dives 42 Origenes in Mt. t. 16 6 Euseb h. e. III 18 1 Hier. de vir. ill. 10). Diese Verbannung setzt nicht notwendig eine Verfolgung voraus, sondern höchstens eine polizeiliche Maßnahme zur Beseitigung einer öffentlichen Ruhestörung; sie wäre also mehr eine Art Schutzhaft, wie denn auch Tert. nicht von deportatio, sondern relegatio spricht. Die Nähe des Verbannungsortes bei Ephesus leitet zwingend darauf. 10 ἐγενόμην ἐν πνευμ. bezeichnet in der Apc nicht einen dauernden habitus gleich dem εἶναι ἐν πνευμ. (Rm 8 9), auch wohl nicht nur allgemein den Eintritt des ekstatischen Zustandes, sondern speziell die ekstatische Entrückung (s. zu 4 1 und vgl. etwa II Cor 12 1 ff.); es hat also eine engere Bedeutung als das allgemeine ἰδεῖν. Die Erwähnung des Tages ist nicht nur zeitliche Bestimmung, sondern auch inhaltliche Begründung. Es ist der dem Herrn geheiligte Tag, vielleicht die Stunde des Gottesdienstes, an dem der Seher die Vision des Herrn hat. κυρ ἀχὴ ἡμέρα wird hier erstmals und im NT einzig erwähnt (zum Ausdruck s. I Cor 11 20; zur Sache I Cor 16 1); der Name scheint in Kleinasien entstanden zu sein, wo allein sich die ersten Zeugnisse finden (Did. 14 1 Ign. Magn. 9 1 Ev. Petr. 35. 50) und verrät wohl einen bewußten Kontrast zu dem Branch, einen Tag der Woche unter dem Namen Σεβαστί, dem Kaiser zu widmen; denn κυριακός ist auch staatsrechtlicher term. techn. für „kaiserlich“ (s. Deißmann Licht v. Osten ⁴ 304 ff. und die Belege dort). Wie

- 11 Drommete ruft: / »Was du erschauſt, das ſchreibe in ein Buch und ſende es den ſiebn Gemeinden, gen Ephesus und Smyrna und Pergamum und Thyatira und gen Sardes und Philadelphia und gen 12 Laodicea«. / Ich wandte mich, die Stimme zu erſchaun, die mit mir ſprach; und da ich ſo mich wandte, ſah ich ſieben goldne Leuchter, 13 und in der Leuchter Mitten gleich dem Menſchenſohn, gehüllt in wallendes Gewand und um die Bruſt mit goldnem Gurt gegürtet. / 14 Sein Haupt und ſeine Haare weiß, wie ſchneeig weiße Wolle, und 15 ſeine Augen wie ein Feuerbrand, und ſeine Füße gleich goldſchimmernd Erz, als wär im Ofen es geläutert, und ſeine Stimme 16 wie die Stimme vieler Waſſer. / Und hält in ſeiner Rechten ſieben Sterne, und bricht aus ſeinem Mund ein Schwert, zweischeidig, ſcharf, und iſt ſein Antlitz, wie die Sonne ſtrahlt in ihrer Macht.

Ex 3 12, dem der Seher wohl folgt (vergleichbar iſt auch Plut. Lycurg 54 c), wird zuerſt eine Stimme gehört, ehe das himmliſche Bild ſichtbar wird; das iſt häufiger Stil in prophetiſchen Visionen. Die Stimme iſt nach 4 1 die eines Engels; er iſt alſo Mittler der Chriſtusvision, wie 1 2. Ihr Klang gleicht dem der Posaune, die im Judentum zum heiligen, nur im Gottesdienſt verwandten Instrument geworden war, die deſhalb auch den Anbruch der Endzeit ankündet (Mt 24 31 I Cor 15 52 I Th 4 16); der Zug iſt ſchon Ex 19 18 vorgebildet. λεγούσης ſchreibt der Seher, nicht λέγουσαν; er verknüpft das Partic. nicht mit dem regierenden Nomen, ſondern dem nächſtſtehenden abhängigen Gen. (4 1 6 7); das gehört zu ſeinem ſemitisierenden Sprachgebrauch. 11 bildet die 2. ſechszeilige Strophe; da auf γράψον ſinngemäß der Akzent liegt, iſt mit ihm eine neue Zeile zu beginnen. Dann zeigen die erſten 3 Zeilen das rhythmische Schema b, demgemäß ſind auch die Ortsnamen zu gliedern, ſo daß die ganze Strophe den gleichen Ton der Zeilenenden aufweiſt. Die Strophe gibt den Befehl des Engels als Einleitung zur folgenden Hauptvision. Der Befehl γράψον εἰς βιβλίον iſt wohl mit gleichem Sinn Js 30 8 nachgebildet; βιβλίον bezeichnet dann wohl nicht die Papyrusrolle, ſondern den Pergamentkodex; für den Juden iſt Pergament das traditionelle Schreibmaterial, auf dem vor allem heilige Schriften geſchrieben werden (ſ. Jew. Enc. VIII 302 ff.; JÖman 33 f.). Durch den anſchließenden Befehl πέμψον wird es auch ausgeſchloſſen, daß die Sendschreiben inſgeſamt oder jedes für ſich exiſtiert hätten oder verſandt wären; ſie ſind unlöslicher Beſtandteil dieſes „Buches“. Die Gründe für die Auswahl der ſieben Gemeinden, unter denen kleinere wie Thyatira und Philadelphia, größere wie Magnesia, Tralles, Hierapolis, Kolossae verſchwiegen werden, ſind nicht mehr durchſichtig. Daß es ſieben ſind, iſt durch die ſymboliſche Heiligkeit der Siebenzahl bedingt, die für die jüdiſche Apokalyptik, inſbeſondere für unſern Seher Sinnbild göttlicher Totalität iſt; 7 Städte ſind aber auch die Vororte des provinzialen Kaiſerkultes. Daß es dieſe 7 ſind, hat vielleicht nach der Vermutung Ramsays (Letters to the Seven Churches 191) einen äußeren Grund darin, daß es Mittelpunkte von Poſt- und Gerichtsbezirken waren, die an einer großen von Ephesus ausgehenden und im Kreiſe über alle genannten Orte nach Ephesus zurückführenden Straße lagen. 12. 13 bilden den 3. Sechszeiler. Mit εἶδον muß, dem durchgehenden Gebrauch der Apc gemäß, eine neue Zeile beginnen; dann ergibt ſich das Schema: a b a b b a. Die Geſtalt des Menſchenſohnes wird dann in 3 Strophen gezeichnet, von denen die erſte das Geſamtgeſicht, die zweite die Einzelheiten des Ausſehens, die dritte die

einzelnen Attribute schildert. Die folgende Beschreibung Christi (1 17 f.) ist aus der danielischen Vision c. 10 erwachsen und in fast allen Einzelheiten bestimmt. Was sie vor dieser auszeichnet, sind nicht nur die mancherlei neuen Züge (Leuchter, Sterne, Schwert, sondern vor allem die klare Majestät des Bildes und die ehrfurchtsvolle Ergriffenheit der Sprache, die nur andeutet und alles Vielfältige und Beunruhigende des Vorbildes ausscheidet; dadurch erhebt sich die Vision zu selbständiger Geltung, vor der die Frage nach ihrer literarischen Abhängigkeit unwichtig wird und nur ein stoffliches Interesse behält. Das Bild der 7 Leuchter ist am nächsten mit Sach 4 2 (vgl. Ex 25 36 ff. I Macc 4 49 f. II Macc 1 8) verwandt, aber ihm gegenüber selbständig, vielleicht unter Einfluß der Leuchter des Salomonischen Tempels (III Regn 7 35). *λυχνία* ist in LXX der Kandelaber, dessen 7 Arme *λύχνοι* heißen. Doch bedarf es dieser Reminiszenzen nicht; das Bild vom Leuchter ist nach Mt 5 14 f. geläufige Vorstellung. Wenn die 7 Leuchter ursprünglich astrologische Bedeutung gehabt haben, worauf noch Jos. bell. jud. V 5 5 und Philo quis rer. div. 221 f. p. 504 M. hindeuten, so ist doch klar, daß der Seher diese Beziehung, wenn sie bestand, nicht mehr kennt; darauf leiten nicht nur „die 7 Sterne“ in 16, sondern auch die Verwendung des Leuchterbildes in 25. *ὅμοιος*, das die Apc in gleichem Sinne mit *ὡς* verwendet, ist hier (und 14 14) auch in gleicher Konstruktion verwandt; beide werden dem Nomen so eng angelehnt wie das hebr. und aram. *ܕܢܡܕܐ* oder *ܢܡܕܐ*. *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου* (die Evv. und Act 7 56 haben: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) nur hier und 14 14; der Ausdruck nach Dan 7 13. *ποδήρης* (Dan 10 5 Ez 9 2; s. Jos. ant. III 7 4) ist das bis auf die Füße herabfallende Gewand, das ein Zeichen der Würde, nicht nur der priesterlichen, ist; der goldene Gürtel ist Tracht von Königen und Priestern, doch darf nur der Hohepriester ihn hoch „um die Brust“ tragen (s. Bousset und Charles z. St.). So zeichnet diese Vision Christus mit hohenpriesterlichen Abzeichen (so schon Iren. IV 20 11). 14 f. folgt rhythmisch dem Schema: a a b b a. Mit *ὡς ἔριον* beginnt eine neue Zeile, ebenso mit *ὡς ἐν καμίνῳ*, da sonst zu *χαλκολιβάνῳ* ein gleichbetontes Wort (jetzt *πεπυρωμένης*) in der nächsten Zeile fehlen würde. So ergibt sich auch hier eine 6zeilige Strophe, die wiederum dem Sinne nach geschlossen ist. Das Bild vom „Alten“ wird hier auf Christus übertragen; 14^{a b} = Dan 7 9 (cf. Hen 46 1), 14^c = Dan 10 6 (s. sl. Hen 1 5). Der Vergleich der Augen mit Feuer ist aber in der Antike wie heute weit verbreitet (Stellen in Fülle bei Wettstein z. St.). Auch 15 geht auf Dan 10 6 zurück (s. auch Ez 1 4. 27 8 2); was *χαλκολίβανος* ist, läßt sich nicht mehr sicher bestimmen. Suidas definiert es als *εἶδος ἡνέκτρον τιμώτερον χρυσοῦ*; die altlateinischen Bibelübersetzungen geben es durch *auri-* (*ori-*)*chalcum* wieder, wozu Verg. Aen. 12 8; und des Servius Scholion zu vergleichen ist: *Apud majores orichalcum pretiosius omnibus metallis fuit* (s. auch Cic. de offic. III 23 12 und die Stellen bei Wettstein). *πεπυρωμένης* ist deutlich ein grammatischer Fehler wohl von der Hand des Vf.s. S 205. 209. 336 usw. lesen *πεπυρωμένῳ* (025. 046 haben *-μένος*); das ergibt eine plastische Vorstellung, aber verwischt auch die in dem Fehler deutlich werdende sprachliche Unsicherheit des Sehers. 15^b geht über das Vorbild Dan 10 6, das nur von der „Stimme einer Menge“ spricht, charakteristisch hinaus und greift zu dem erhabeneren, nur von Gott gebrauchten Bilde in Ez 43 2 (hebr. Text, nicht LXX). 16 und 17^a geben den 5. Sechseiler, der rhythmisch im allgemeinen dem Schema a folgt, auch sprachlich von dem vorigen sich abhebt (s. *ἔχων* und die andern Vb.); nur *ἐκπυρωμένη* fordert einen entsprechenden Zeilenschluß, er ist in *ῥιμφρία* gegeben. Mit der Schilderung der Attribute Christi dringt stärker Symbolik in das Bild. 16^a (*ἔχων* = *εἶχε*, ein in der Koine auch sonst nicht ungewöhn-

17 Und da ich ihn so sah, fiel ich zu seinen Füßen wie ein Toter; und
 er legte auf mich seine Rechte, also sprechend: / Erschrecke nicht;
 18 ich bin der Erste und der Letzte und Lebendige, und ich starb, und
 siehe, lebend bin ich in aller Zeiten Zeiten, und trag' des Todes und
 19 der Hölle Schlüssel! / Drum schreibe, was du sahst, und was da
 20 ist, und was geschehen wird hernach; das Rätsel von den sieben
 Sternen, die du sahst auf meiner Rechten, und die sieben Leuchter:
 Die sieben Sterne, Engel sind's der siebn Gemeinden, und die
 sieben Leuchter sind die siebn Gemeinden.

licher Semitismus, s. Radermacher² 205) teilt Christus das Symbol der Welt-herrschaft zu. Denn darum handelt es sich bei den 7 Sternen, die wohl auf die 7 Planeten zu deuten sind. In der Mithrasliturgie (10⁹—13) sind die Planeten die ἐπὶ ἀθανάτοι θεοὶ τοῦ κόσμου, in mandäischen Zeugnissen die 7 Sterne = Planeten die widergöttlichen Mächte der Welt (s. Ginza Index s. v. Stern). In jener Zeit aber ist die religiöse Bedeutung des Symbols auch schon zu dem Zeichen der politischen Cäsarenherrschaft verblaßt (s. Sueton Aug. 80 und vgl. WWeber Der Prophet und sein Gott (Beihefte zum AO, Heft 3 [1925] 97). 7 Sterne erscheinen auch häufig in diesem Sinne auf kaiserlichen Münzen (s. HCohen Description des monnaies, frappées sous l'Empire Romain, 2. éd. 1883, Hadrian 507; Commod. 245. 714). Wenn es für den Seher nach 1²⁰ 2¹ deutlich ein Gleichnis der 7 Gemeinden ist, so liegt in dem Zug schon Polemik gegen das Cäsarentum vor; er verwendet dann das Bild deutlich nicht wegen einer astrologischen Konstellation, sondern seiner religiösen Bedeutung und aktuellen Beziehung. Das „Halten in seiner Rechten“ bedeutet wohl Schutz und Schirm (vgl. die häufige Anrufung der Rechten Jahwes in den Psalm.). Die Elemente für den Vergleich des Wortes Gottes mit einem Schwert liegen sämtlich im AT (Jes 11, 4 49, 2) und sind im Spätjudentum und Urchristentum häufig ausgeführt (Ps. Phokyl. 112; Philo quis rer. div. 130, p. 491 M.; s. auch Eph 6 17 Hebr 4 12 und vgl. zu 19 15 und Windisch zu Hebr 4 12). Vergleicht man Stellen wie Od. Sal. 12, auch Ginza 88 19 f., so wird deutlich, daß das Bild den Richter und Herrscher zeichnet. ὄψις = Angesicht, nur noch Jo 7 24 11 44 im NT, aber nicht selten in LXX (s. Hatch-Redpath s. v.); ὥς ist nach LXX-Art konstruiert mit Verb. fin. statt Partic. (Dt 32 11 Js 62 1 u. ö.). Der Vergleich des Angesichtes mit der Sonne, der dem Ausdruck nach wohl auf Ri 5 31 zurückgeht, ist überaus geläufig und gehört zum Stil der Epiphanieerzählung (vgl. nur Mt 13 43 17 2; sl. Hen 1 5); ebenso stilnotwendig ist das „Niederfallen wie ein Toter“ (ähnlich Dan 10 9 Js 6 5 Ez 1 28 Hen 14 14; im NT Lc 5 8 Mt 17 6 28 4). Eine schöne ägyptische Parallele dieses an sich allgemein orientalischen Zuges, auf das Verhältnis von König zu Untertan übertragen, bei Erman-Ranke Aegypten², S. 432. Die Berührung mit der Rechten veranschaulicht und vermittelt das Wunder der Neubelebung (s. JBehm Die Handauflegung im Urchristentum (1911) 112—116). 17^c und 18 geben in einem Sechszweiler Deutung und Offenbarung des Bildes; das rhythmische Schema ist sehr sorgfältig und regelmäßig: a c a c b b. Es ergibt sich aus folgenden Beobachtungen: a) das betonte ἐγὼ εἶμι muß eine Zeile beginnen, b) die beiden nächsten Zeilen haben je ein Prädikat, c) εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων ist immer selbständige Zeile. Die Worte Christi sind der Höhepunkt der Vision; sie greifen zu den höchsten, im AT Jahwe allein vorbehaltenen Ehrentiteln. Aber die darin sich enthüllende Majestät des Erhabenen enthält nichts „Schreckendes“; es ist die Majestät eines, der dem Glauben nah und innig

vertraut ist (18). Darin liegt das spezifisch Urchristliche dieser Vision. Die Prädikate umfassen drei Stadien des Daseins Christi: Sein Leben in Gott, seinen Tod auf der Erde, seine Erhöhung zum ewigen Leben und Weltenrichter. $\acute{o} \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma \kappa\lambda\lambda.$ weist auf Js 44⁶ 48¹² (hebr. Text, LXX übersetzen anders); es enthält den Sinn von 18 in deutlichem Wort, wie 22¹³ zeigt (s. dort). $\epsilon\gamma\epsilon\nu\omicron\mu\eta\nu \nu\epsilon\kappa\rho\acute{\varsigma}$ kann nicht die analog 16 konstruierte Fortsetzung (Verb. finit. statt Partic.) von $\acute{o} \zeta\omega\nu$ sein (so Charles z. St.), da diese Konstruktion nur dann möglich ist, wenn das Verb. finit. die dem Partic. unmittelbar folgende Handlung bezeichnet (so auch Burney a. a. O. 96). Dann ist $\acute{o} \zeta\omega\nu$ der bekannte attische Gottestitel (z. B. Js 12⁷ Sir 18¹¹); den besten Kommentar liefert Jo 5²⁶. Das irdische Dasein Christi, schon durch die Wahl des Verbums von dem zeitlosen $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ abgehoben, ist also in der einen Tatsache des Todes zusammengefaßt. Auch das entspricht „johanneischer“ Anschauung. Die drei letzten Glieder ergeben wieder die charakteristische Umprägung kerygmatischer Formeln: Tod, Auferstehung, Descensus ad inferos. Bei den beiden letzten Faktoren sind nicht die einmaligen Geschehnisse, sondern die aus ihnen sich ergebende, bleibende Würde angegeben, wie ähnlich auch im 4. Ev. vor dem „Beim-Vater-sein“ die Auferstehung zurücktritt. Die eigentümliche Folge: erst ewiges Leben, dann Gewalt über Tod und Hölle ist durch den Gegensatz zum irdischen Dasein ($\nu\epsilon\kappa\rho\acute{\varsigma}$) bedingt. Der hier vorausgesetzte Descensus wäre dann als ein Kampf und Triumph über widergöttliche Mächte gedacht (s. zuletzt Clemen² 89 ff). Tod und Hölle sind schon im AT bald als Personen (Ps 48¹³ Hos 13¹⁴), bald als Oertlichkeit vorgestellt (Ps 9¹⁴ 106¹⁸ Js 38¹⁰ Prov 5⁵ Ps Sal 16² Sap. Sal. 16¹³ Job 38¹⁷); die Schlüsselgewalt über beide gebührt nach rabbinischer Anschauung allein Gott (Targ. Jer. zu Dt 38¹²; Sanhedrin f. 113^a; Taan. f. 2^a); aber auch der Messias heißt „Jinnon“ (Weber² 368), weil er den Tod beseitigt. 19 und 20^a die letzte sechszeilige Strophe; die Zeilenanfänge sind markiert 1. durch das wiederholte $\acute{\alpha}$, 2. in 20^a durch die Sinnabschnitte; danach das Schema: b a b b b a. 19 wiederholt verstärkten Tones den Befehl 11; aber hier ist er dem Inhalt zugewandt, dort der Art seiner Mitteilung. Die drei Relativsätze skizzieren flüchtig Inhalt und Ordnung des Buches; der 1. = 19–20, der 2. = c. 2. 3, der 3. (in 41 wieder aufgenommen) = c. 4–21. 20 ist, nach seiner strophischen Zugehörigkeit und wegen $\tau\acute{\alpha}\varsigma \lambda\upsilon\chi\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$, wohl als Objekt zu $\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\omega\nu$ gedacht. Ein Motiv aus dem geschauten Bilde wird herausgehoben und nach seiner sachlichen Bedeutung ($\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\rho\iota\omicron\nu$) in besonderer Strophe erklärt; ein Motiv, um das sich zugleich der Inhalt des ganzen Buches dreht. Es ist die dem Seher gewordene Erkenntnis, daß das Symbol der Weltherrschaft, die 7 Sterne, in Wahrheit einzig wahres und mögliches Symbol der Gemeinden Christi, genauer der Gemeindeglieder ist (s. dazu Exkurs). So begreift sich, daß $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\rho\iota\omicron\nu$ nur zu $\tau\omega\nu \epsilon\pi\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$, nicht zu $\epsilon\pi\tau\acute{\alpha} \lambda\upsilon\chi\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ gesetzt ist; denn dieses ist das traditionelle Symbol für die Gemeinden, jenes das aktuelle; es begreift sich ferner die Deutung der Sterne als $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota \tau\omega\nu \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\omega\nu$; denn die Weltherrschaft ist ein gleichsam himmlischer Anspruch des Glaubens, aber kein irdischer Besitz. Das spricht 20^b aus; es ist ein Vierzeiler; deutlich ist die Entsprechung von $\tau\omega\nu \epsilon\pi\tau\acute{\alpha} \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\omega\nu \epsilon\iota\sigma\iota\nu$ und $\epsilon\pi\tau\acute{\alpha} \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\iota \epsilon\iota\sigma\iota\nu$. Aber die Wendungen tragen verschiedenen Ton und Akzent; so muß der ersten $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$, der zweiten $\acute{\alpha}\iota \epsilon\pi\tau\acute{\alpha}$ entsprechen. Dann darf aber auch das $\epsilon\pi\tau\acute{\alpha}$ vor $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\iota$ nicht als Glosse gestrichen werden (so Charles), obwohl die Vorausstellung des artikellosen Zahlwortes sonstigem Gebrauch der Apc widerspricht. Die Zeilen enthalten mehr als eine rationale Erklärung der Vision; sie spenden den Trost, daß der geschaute Herr des Glaubens und Herr der Welt seine Gemeinden

- 2 Zu Ephesus dem Engel der Gemeinde schreibe: / So spricht, der hält die sieben Sterne fest in seiner Rechten, der wandelt in 2 der sieben goldnen Leuchter Mitten: / Ich weiß die Werke dein und das Mühen und das Dulden dein, und daß du Böse nicht vermagst zu tragen und hast geprüft, die sich Apostel nennen, und sind

beschirmt und enthalten in nuce den Konflikt von Glaube und Welt, von dem die Apc voll ist. So ist in der Tat diese Vision Keim und Kern der Apc; und sie steht mit tiefer Bedeutung an ihrem Anfang.

ἄγγελοι τῶν ἐκκλησιῶν. Ἄγγελος (ebenso im AT 78⁷²) bedeutet im NT wie in den LXX und in der Koine den Boten, sei er ein Mensch oder auch ein „Engel“ (s. Deißmann Licht v. Osten⁴ 239 s.). Aber die Apc kennt nur die Bedeutung von „Engel“. Schon daran scheitert die Erklärung der ἄγγ. τ. ἐκκλ. als irdischer Wesen, seien es Delegierte, seien es Bischöfe (so zuletzt Zahn I 210 ff.); sie scheitert ebenso an 31 (s. dort). Sind deshalb ἄγγελοι als „Engel“ zu fassen, so bietet sich zur sachlichen Erläuterung die im Juden- und Heidentum ebenso wie im Urchristentum geläufige Vorstellung der Schutzengel dar (s. etwa Sir 17¹⁷ Dt 32 s. [nach den LXX, nicht im hebr. Text]; Targ. Jer. zu Gen 33¹⁰ 48¹⁶ Chagig. f. 16^a; im NT Mt 18¹⁰ Act 12¹⁵). Auch Gemeinwesen haben ihre Schutzengel (Stellen bei Bousset und Charles), ihre „genii“, wie der römische Ausdruck lautete (s. WFOtto in Pauly-Wissowa Realenc. d. klass. Altert. VII 1155—70). Doch diese Vorstellung genügt nicht; es würde dann vorausgesetzt, daß Christus durch Vermittlung eines Menschen an himmlische Wesen eine Art von „Himmelsbrief“ richtete, in denen die Fehler ihrer Schützlinge auf Erden vorgeworfen werden. Aber die Sendschreiben richten sich ebenso unzweifelhaft an die Gemeinden selbst. So sind die ἄγγελοι nicht nur Schutzengel, sondern eine Art himmlischer Doppelgänger, die an allem Ergeben der irdischen Gemeinden unmittelbar Teil haben und verantwortlich sind; sie haben damit die gleichen Funktionen wie die persischen Fravašis (s. NSöderblom Les fravashis in Revue de l'Histoire des Religions XXXIX 55 ff.). Nun ist der Begriff der ἐκκλησία im Urchristentum selbst von einer eigentümlichen Doppelheit. Die ἐκκλ. ist als ἐκκλησία 3 s 05 Inbegriff der Gemeinschaft der Heiligen und Vollendeten, und deshalb in jeder Einzelgemeinde repräsentiert; und sie ist zugleich die geschichtliche Organisation der Gläubigen, mit Unvollkommenheit behaftet und der endgültigen Verwirklichung ihres religiösen Sinnes harrend; beide Bestimmungen sind nicht voneinander zu lösen; eine besteht nur in und mit der anderen (s. Lohmeyer Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft [Wissenschaftl. Grundfragen, hrsg. von RHönigswald, Heft 3], 1925, S. 15 ff.). Die gleiche Doppelseitigkeit liegt deutlich der Scheidung von ἄγγελ. τ. ἐκκλ. und αἱ ἐκκλησίαι zugrunde; die spezifisch religiöse Seite ist in der Gestalt des „Engels“ symbolisiert, die geschichtliche in dem Worte ἐκκλησία bezeichnet. Und auf die gleiche Doppelseitigkeit leitet die Deutung der Symbole von Sternen und Leuchtern in 20. Dem Seher aber kommt es in der ganzen Apc allein auf die religiöse Würde der Gemeinden an, die unter seinem eschatologisch gerichteten Blick ihre einzige Wahrheit und Wirklichkeit ist, in der allein das Recht sich begründet, „7 Sterne“ in der Hand Christi zu sein. Und diese Würde ist im „Engel“ personifiziert, und solche Benennung ein deutliches Zeugnis für die plastisch gestaltende, Gegebenes nach eigenem Sinn umformende Kraft des Sehers. Aber diese Würde ist nicht ohne den geschichtlichen „Leib“ der Gemeinde. Darum kann der „Engel“ in gleicher Weise behandelt und angesprochen werden wie die Gemeinde; was in ihr vorgeht, berührt unmittelbar auch ihn. Darum wird er auch an dem Wohnort der Gemeinden lokalisiert (s. zu 21); und nur an ihn können Worte Christi sich richten. Denn in einer Apc hat nur das Wahrheit und Wirklichkeit, was am Ende der Tage vor Gott und Christus Wahrheit und Wirklichkeit behält.

Das Schreiben nach Ephesus. II 1—7 1. Wenn die Reihe der an

die 7 Gemeinden gerichteten Schreiben mit dem nach Ephesus beginnt, so ist diese Gemeinde die wichtigste, und besitzt vielleicht eine Art Vorortstellung vor den übrigen, wie die Attribute Christi, die gerade in diesem Brief genannt werden, wahrscheinlich machen. Durch ihre äußere und innere Lage war die Stadt, die die verkehrs- und handelsreichste Kleinasien war, zur Vorkämpferin des östlichen Kaiserkultes und berühmten νεωκόρος des Tempels der Artemis geworden (s. Ramsay a. a. O.; Bousset z. St.; JohsWeiß-Knopf Urchristentum 603 f.; Charles z. St.). Auf die Zeit der Gemeindegründung in Ephesus wird nirgends reflektiert. Es ist zu vermuten, daß sie nach der gewaltsamen Vertreibung des Pls (II Cor 13 ff. Act 191 ff.) ihr Dasein eine Zeitlang gefristet hat. Danach scheint der Fall von Jerusalem ihr eine unerwartete Bedeutung verliehen zu haben; denn eine Anzahl Nachrichten, im einzelnen unsicher, im ganzen aber wohl ein richtiges Moment in sich bergend, erzählt von der Uebersiedlung bekannter Männer der Urgemeinde hierher (Johannes, Philippus; s. auch die Papiasnotizen). Die spätere Tradition weiß, daß nicht nur Johannes und Timotheus, sondern auch Maria, die Mutter Jesu, dort begraben liegen. Hier haben, wie es scheint, die ersten Kämpfe mit judaisierenden und gnostischen Irrlehrern begonnen (I Tim 17); und Ignatius (ad Eph.), der von ähnlichen Strömungen berichtet (71), spendet der Gemeinde wegen ihrer Treue höchstes Lob. 2. Das Schreiben ist, wie auch die übrigen, nach einem festen Schema (s. Exkurs hinter 322) streng geformt. Ein wohl vierzeiliger Introitus, am Ende der „Merke“- und Ueberwinderspruch, umrahmen das Corpus des Schreibens. Es besteht aus 2 neunzeiligen Strophen, deren Grenze gleichsam auf der Peripetie durch einen Zweizeiler markiert wird. Einteilung s. Uebersetzung und Einzelnes in der Erklärung. Das Schema der ersten Strophe ist: c b a b a a b b c; das der zweiten; c c c b a b a a a. In 1 ist mit AC zu lesen: τῷ ἐν Ἐφ. (nicht τῇς), ebenso in 2 s. 18 31.7; s. Westcott-Hort Notes 136 f. Da der Verf. von der Möglichkeit, eine präpositionale Wendung zwischen Art. und Nom. einzuschieben, nirgends Gebrauch macht, ist sie wohl auch für 212 314 zu supponieren. Als grammatische Parallele, bei der aber die Differenzen sehr bezeichnend sind, zieht Hort a. a. O. den Titel des Hohenpriesters des Augustuskultes heran: ἀρχιερεὺς τῆς Ἀσίας καὶ τοῦ ἐν [Ἐφέσῳ]; s. auch Swete z. St. und Charles I, CLVI sq. Gehört damit ἐν Ἐφ. zu ἀγγέλω, so stimmt das gut mit der im Exkurs zu 120 skizzierten Anschauung. Ein feierlicher Introitus leitet dieses wie die anderen Schreiben ein. Τὰδε λέγει . . so wird das gottgegebene Wort der atlichen Propheten eingeführt (Beispiele s. Konkordanz; im NT auch Act 2111). Diese Einführung geht selbst auf den Stil der Erlasse persischer Großkönige zurück, der bis in urchristliche Zeit als Königstil gewahrt bleibt (Beispiele bei Gerhard Untersuchungen zur Geschichte des griech. Briefes, Philologus 64, 27 ff.; Dittenberger Syll.³ 222; Or. inscr. 424). Die Attribute Christi weisen nicht mehr die ruhig schildernden Part. der Vision auf, sondern κρατῶν und περιπατῶν, der eindringlicheren und bewegteren Sprache der Sendschreiben entsprechend; sie scheinen auch des Gleichklanges und -tones wegen gewählt, weshalb sich Zerlegung der Einführung in vier Zeilen empfiehlt. 2 gibt in ἐργα σου das Thema der Worte Christi; es zerlegt sich zunächst in κόπον und ὑπομονήν σου, von denen 2 und 3 handeln, dann in ἀγάπην s. 4 πρώτην ἀγ. = πρώτα ἐργα 5), um in 6 zum Thema zurückzukehren. Diese Anlage, verbunden mit der einheitlichen strophischen Gliederung (s. o.) und den treffsicheren, scharf bezeichnenden einzelnen Ausdrücken (vgl. das schöne und tiefe Wort von der „ersten Liebe“) ist ein Musterbeispiel der Sprach- und Formgewalt des Sehers. Die Trias der Nomina in 2 findet sich

3 es nicht, und fandest Lügner sie; und hast Geduld und hast getra-
 4 gen um meines Namens willen, und wurdest müde nicht. / Aber
 5 ich habe wider dich, daß du verliebest deine erste Liebe. / Gedenke
 drum, von wo du bist gefallen, und kehre um, und tue deine
 6 ersten Werke; wenn nicht, so komm ich dir, und deinen Leuch-
 7 ter rücke ich von seiner Statt, so du nicht kebst um. Aber
 dies hast du, daß du hassest die Werke der Nikolaïten, die
 7 ich auch hasse. / Wer Ohr hat höre, was der Geist zu den Ge-
 meinden spricht! / Dem Ueberwinder, geben werd ich ihm, zu
 essen von dem Baum des Lebens, der in dem Paradiese Gottes ist.
 8 Und zu Smyrna an den Engel der Gemeinde schreibe: / So spricht

ähnlich I Th 13 (s. Dibelius² z. St.); aber die beiden letzten Begriffe sind hier dem ersten aus sachlichen wie rhythmischen Gründen im Sinne einer Unterordnung gegenübergestellt, wie die charakteristische Setzung von $\sigma\acute{o}\upsilon$ zeigt (vgl. demgegenüber 2 18 3 1. s. 15); sie soll offenbar die Zeilen abgrenzen, so daß der Seher die beiden Enklitika als homoton empfunden zu haben scheint. Auch der Sinn der Wörter ist von dem in I Th 13 durchaus verschieden. $\epsilon\rho\gamma\alpha$ ist Inbegriff christlichen Verhaltens (s. zu 14 13); die Wendung ist gut griechisch (s. z. B. Schol. Eurip. Troad. 980: $\sigma\acute{o}\kappa\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\rho\gamma\alpha$). $\kappa\omicron\sigma\omicron\varsigma$ (oft mit $\mu\acute{o}\chi\theta\omicron\varsigma$ verbunden II Cor 11 27 I Th 2 9 II Th 3 8) ist mit bezeichnender Gefühls-tönung das technische Wort für urchristliches Wirken (s. Konkordanz s. v.); $\upsilon\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta$ der ebenso bezeichnende eschatologisch bestimmte Ausdruck eines „allen Gewalten zum Trotz Sich-Erhaltens“ (s. auch Plato Theaet. 177 B); es ist ein Dulden, das im Harren sich gründet, ein Harren, das im Dulden sich äußert. Eine ähnliche Anerkennung der Standhaftigkeit (zum Ausdruck vgl. auch Jo 16 12) bei Ign. Ephes. 9 1. Die Warnung vor reisenden Missionaren (so die $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\iota$) begegnet häufig in urchristlichen Schriften (I Th 5 20 I Jo 4 1; für Ephesus Ign. Ephes. 9 1; ferner Did. 11 s. 16). Was sie Falsches verkünden, ist undurchsichtig; vielleicht sind sie mit den Nikolaïten (2 6) zu identifizieren. Die folgenden Aoriste meinen bestimmte uns unbekannte Vorgänge. Ein „ $\delta\omicron\kappa\iota\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ “ wird auch I Jo 4 1 Did. 11 s. 10 Herm. mand. XI 11–15, vielleicht schon I Th 5 21 gefordert. 3 gibt an, worin die $\upsilon\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta$ besteht; wegen der Wendung $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\ \delta\omicron\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon$ ist wohl an äußere Feindseligkeiten zu denken. Die gleiche Anerkennung findet sich häufig in mandäischen Zeugnissen, z. B. Ginza 476 33: „Wie hast du ausgehalten und ausgeharrt!“ Gingen die bisherigen Verse auf die Bewährung des Glaubens, so 4 auf die unterlassene Bewährung der Liebe; diese Mahnung gelegentlich schon bei Pls, vor allem aber in I Jo, und wie dort, so ist auch hier $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$ Fülle und gleichsam paradiesische Blüte alles Christentums. $\acute{\alpha}\phi\iota\epsilon\nu\alpha\iota$ in dem hier verwandten Sinne (als term. techn. für „Sündenvergebung“ fehlt es in Apc, Jo und I Jo) ist „johanneisches“ Wort (s. Konkordanz). Die Wendung hat aber vielleicht ihr Vorbild in Jer 22 Ez 16 s. ff. Wie stark die „Fülle der Liebe“ für den Seher im Vordergrund steht, zeigt die Drohung in 5. Sie besagt Entfernung aus dem Kreis der 7 Gemeinden, d. h. Vernichtung. Zu $\mu\eta\eta\mu\acute{o}\nu\epsilon\upsilon\varsigma$ κτλ. vgl. die lehrreiche Wortparallele bei Cic. ad Attic. IV 16: non recorder, unde ceciderim, sed unde resurrexerim. Die drei Imperative markieren psychologisch scharf drei Stufen der „Umkehr“. $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\ \mu\grave{\eta}\ \kappa\tau\lambda.$ c. Konj. Aor. ist sprachlich in der Apc singular, aber gut griechisch; es deswegen zu streichen (Charles z. St.), geht nicht an; es ist aus strophischen Gründen notwendig. 6 Nach $\mu\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ist die erste Zeile dieser dreizeiligen

kleinen Strophe zu schließen; nur dann ist $\mu\sigma\epsilon\iota\varsigma$ das sachlich und rhythmisch geforderte Gegenstück zu $\mu\sigma\omega$. „Haß“ bedeutet als Gegensatz zu der unter Gläubigen zu betätigenden „Liebe“ (4) die scharfe Trennung von der „Welt“; ihr werden die Nikolaïten gleichsam zugerechnet, wenn die Gemeinde im „Haß“ sich von ihnen scheidet. Ueber die Nikolaïten s. Exkurs nach 2⁹. Mit 7 hebt der feierliche Abschluß an, dem Introitus entsprechend, hier wie in 2 11. 17 vorbereitet durch die Mahnung, die den Hörer auf Sinn und Bedeutung aufmerksam machen soll; sie individualisiert und verallgemeinert zugleich auf „die Gemeinden“ das für eine Gemeinde Gesagte, und bildet so Ueberleitung zum Siegerspruch (vgl. Dibelius StKr 1910, 461 ff.). Merkwürdig ist der Begriff des „Geistes“, der hier vorliegt. Er ist von Christus geschieden, und doch eins mit ihm; es scheint die Anschauung zu bestehen, daß Christus nicht unmittelbar zu „den Gemeinden“ sprechen könne, daß der „Geist“ diese Funktion habe. Das entspräche dem Gedanken vom „Parakleten“ bei Jo (s. auch zu 22 17). Der Begriff $\nu\iota\chi\omega\upsilon$ weist in einen großen religionsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem der verehrte Gott der einzige „Sieger“, der Gläubige sein Kämpfer und durch ihn „Sieger“ gegen irdische Mächte ist (Stellen bei Reitzenstein Hell. Myst.-Rel.² 71 f.; Weinreich Neue Urkunden zur Sarapis-Religion 21 f. 33 ff.; EPeterson $\epsilon\lambda\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 8 ff.). Der Begriff ist überaus häufig in mandäischen Schriften (s. Lidzbarski Jo-Buch II 1 A. 3) und zugleich ein „johanneisches“ Lieblingswort der Apc; das Part. praes. ist zeitlos. Wie der Introitus, so hat auch diese Verheißung an den Sieger eine freilich nicht immer ganz deutliche Beziehung zu dem Inhalt des Briefes oder dem Thema der Apc. Hier blickt sie wohl auf 4. 5 zurück; wenn dort das „Verlassen der ersten Liebe“ als ein „Fall“ bezeichnet wurde, in leiser Anspielung auf den „ersten Fall“ im Paradiese, so winkt hier dem Sieger Rückkehr ins Paradies und Leben dort. Freilich dieses Paradies ist der Himmel der Gläubigen der Endzeit, wie es nach jüdischer Anschauung auch der Himmel der Menschen der Urzeit war (s. Großmann 220); dann wäre auch der urzeitliche Fall als ein Sturz vom Himmel zur Erde vorgestellt. Aber diese Umbildung der Genesis-Erzählung ist auch sonst bezeugt (s. ebendort). Das Essen vom Baum des Lebens als Lohn der Seligen ist bekannte jüdische Hoffnung (Test. Levi 18: $\delta\omega\sigma\epsilon\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma\ \varphi\alpha\gamma\epsilon\iota\upsilon\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \xi\upsilon\lambda\omicron\upsilon\ \tau\omicron\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma$; Hen 24 4 25 4 f.; weiteres bei Bousset z. St.). Erst durch diese Verheißung wird dann der Ernst des Vorwurfes und der Mahnung (4 f.) ganz deutlich. Das Schreiben nach Smyrna. 8–11 Smyrna, die alte und berühmte Metropole Lydiens, hat auch im 1. christl. Jahrhundert dank seiner glücklichen Lage an der großen nach Osten führenden Handelstraße und der Gunst der römischen Kaiser seine Stellung als bedeutende Handelsstadt und verkehrsreicher Hafen bewahrt (Genaueres bei Lightfoot Ignatius I 467; Ramsay a. a. O.; Charles z. St.). Seit dem Falle Jerusalems wohnte in ihr eine starke Judenschaft und behielt eine gesonderte und einflußreiche Stellung (Corp. Inscr. Gr. 3148). Ueber die Gründung der christlichen Gemeinde, die nach Vit. Polyc. 2 auf Pls zurückgeführt wurde, ist nichts bekannt; sie wird hier zuerst erwähnt. Auch ist nicht gewiß (trotz Zahn I 231 ff.), ob zur Zeit der Apc Bischof der Gemeinde Polykarp gewesen ist, der am 23. Febr. 155 zu Smyrna den Märtyrertod erlitt, nachdem „er 86 Jahre dem Herrn gedient hatte“ (Mart. Polyc. 9 a). Wie im Falle Polykarps, so sind auch hier wie meistens im 1. und 2. christlichen Jahrhundert die jüdischen Synagogen die fontes persecutionum. Nach Ign. Smyrn 1 2 ist auch der größere Teil der Christen jüdischer Herkunft; das mag die Motive der Nachstellungen klären, unter denen die Gemeinde leidet (2 a. 10). Dieser Lage entsprechend kreist der Brief, Verfolgungen mehr weissagend als voraussetzend, um die beiden Begriffe „Leben

- 9 der Erste und der Letzte, der starb und ward lebendig: Ich kenne deine Drangsal, deine Armut, dennoch bist du reich, und die Verleumdung derer, die sich Juden nennen, und sind es nicht, 10 sondern des Satans Ingesinde. / Nicht fürchte, was du leiden wirst! Sieh, werfen wird der Teufel euer elliche in Kerker, daß ihr erprobet werdet, und habet Drangsal zehen Tage. Sei du getreu bis 11 in den Tod, und geben will ich dir den Kranz des Lebens! / Wer Ohr hat, höre, was der Geist zu den Gemeinden spricht! Der Ueberwinder, nicht wird er versehret werden von dem zweiten Tod. 12 Und zu Pergamum dem Engel der Gemeinde schreibe: / So spricht 13 der trägt das Schwert, zweischneidig, scharf: / Ich weiß es, wo du wohnst, allwo der Thron des Satanas, und du bewahrest meinen Namen und leugnetest nicht meinen Glauben, auch in den Tagen nicht des Antipas, mein Zeuge, mein Getreuer, der 14 unter euch getötet ward, allwo der Satan wohnt. / Aber ich habe wider dich ein wenig: du hast dort etliche, die an die Lehre Balaams sich halten, der Balak lehrte, Aergernis zu stiften vor den Söhnen Israels, zu essen von der Götzen Opfer und zu huren.

und Tod“ (2 8. 10. 11). Sie einen sich für die Gegenwart in dem Begriff des „Leidens“ (9. 10). So ist eine strenge gedankliche Geschlossenheit erreicht. Und ihr entspricht die ebenso strenge sprachliche und rhythmische Fügung. Wie der Introitus in das Briefcorpus sprachlich und sachlich einbezogen ist, so auch ein Teil der Verheißung; 2 Strophen zu je 7 Zeilen ergeben sich so, deren Grenze mit dem Beginn eines Sinnabschnittes in 2 10 zusammenfällt; das Schema der ersten ist: c c b a b a a, das der zweiten: b b a b b b a. Daran schließt sich das Merke- und Siegerwort: b b a b. 8 Die Prädikationen Christi sind 1 17 entnommen; aber um der rhythmischen Korrespondenz zu ἔσχατος willen das ζῶν in ἔζησεν geändert und so stärker der kerygmatischen Formulierung genähert (s. Rm 14 9). In 9 ist der Zusammenklang von (materieller) Armut und (religiösem) Reichtum ein oft betonter urchristlicher Ruhmestitel (II Cor 6 10 Lc 12 21 I Tim 6 18 Jac 2 5 s. Dibelius bei Meyer XV⁷ z. St.); eine Umkehrung dieses Verhältnisses bedeutet Verkehrung des Glaubens (3 17). Wenn nur von βλασφημία geredet wird, so ist eine Verfolgung z. Zt. noch nicht da. „Jude“ ist auch für den Christen Ehrenname. Der Christ ist der wahre „Jude“ (Rm 2 18 Gal 6 15 f.) — an dem Namen „Juden“ hängt im NT niemals ein Schimpf (auch nicht im 4. Ev.) — und der Jude als Vertreter des geschichtlichen Volkes trägt seinen Namen zu Unrecht (οὐκ εἰσὶν = οὐκ ὄντων s. zu 1 6; der Wechsel markiert auch die neue Zeile). Nennt dieser seine Volksgemeinschaft eine συναγωγὴ τοῦ κυρίου (Num 16 3 20 4; auch Ps Sal 17 18), so ist sie in Wahrheit συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ. Die Schärfe dieses Gegensatzes begegnet so nur noch im 4. Ev. (z. B. 8 44). Daß der Seher deshalb „Judenchrist“ sein müsse, ist unrichtig. Nach 10 droht also eine Verfolgung, deren geistige Urheber Juden sein mögen (ähnlich Mart. Polyc. 12 2). Aus der Erwähnung des „Kerkers“ folgt nicht, daß eine Verfolgung von seiten der römischen Behörde erwartet wird, wenn auch Einkerkierung nicht ohne sie geschehen kann. σαρτ. und διάβολος wird in der Ape promiscue gebraucht s. zu 12 9. Das μέλλει βάλλειν ist dem μέλλεις πάσχειν in Klang und Akzent bewußt gleichgebildet; deshalb endet hinter βάλλειν die Zeile. Statt ἔχητε, das wohl nur Konformation an περασθῆτε ist, ist mit S

ἐξέτε zu lesen. ἡμερῶν δέκα, wohl durch Dan 1 14 veranlaßt, ist Bezeichnung einer kurzen Zeitspanne (Gen. 24 55 Num 11 19 Pirke Aboth 19). Hier wie 3 12 (in den beiden Schreiben, die nur voller Lobes sind) ist eine besondere Verheißung in den Text aufgenommen; es ist ein Zeichen auch für die „Märtyrerseligkeit“ des Sehers. Die Verheißung ist ein Wort von „synoptischer“ Fülle des Klanges und Inhaltes. Das Bild vom Kranz scheint doppelter Herkunft; es ist den agonistischen Spielen entnommen (wie bei Pls häufig, s. Jac 1 2), derentwegen Smyrna berühmt war (Paus. VI 14 3). Es ist zugleich göttliches Symbol (Dieterich Nekyia 41 ff.; daher wohl sl. Hen 14 2) und eine der beliebtesten Wendungen nicht nur in den Od. Sal. (1 1 f.), sondern vor allem in mandäischen Quellen (Lit. und Ginzā Index s. v.). So ist es „der Kranz, der zum ewigen Leben gehört“ (Bousset z. St.). **11** Der „zweite Tod“ ist eine rabbinische Vorstellung (Targ. Jer. zu Dt 33 6; s. auch Philo de praem. et poen. 70, p. 419 M., weiteres bei Wettstein und Schöttgen und zu 20 6); sie findet sich ebenso auch im Ginzā (z. B. 185 23 186 3 f. 189 2 u. ö.). Das Schreiben nach Pergamum. **12–17** Pergamum, die alte Hauptstadt der Attaliden, hat im 1. Jahrhundert seinen Ruhm in der Fülle seiner religiösen Kulte und in der Intensität seines frommen Eifers gesucht. Es ist das „Lourdes“ Kleinasiens, Stätte der Verehrung für Zeus Soter, dessen gigantischer Altar auf einer Hochebene, 300 m oberhalb der Stadt, ragte, für Athene Nikephoros, deren Tempel die Akropolis krönte, für Asklepios Soter, in dessen Heiligtume „Asien zusammenströmte“ (Philostr. Vita Apoll. 4 34) u. a. Zugleich ist es, als offizielle Residenz des Statthalters der Provinz Asia, Zentrum des Kaiserkultes, in dem schon 29 v. Chr. dem Augustus und der Roma ein Tempel von dem Provinziallandtag errichtet war (vgl. auch Tac. Annal. 4 37; s. genaueres bei Ramsay a. a. O. 281 ff.). Das Briefcorpus gliedert sich deutlich in zwei Teile: 13 und 14–17; sie bilden 2 Strophen zu je 9 Zeilen, von denen die erste knapp und verhalten, die zweite bei der Erwähnung der Nikolaïten in breit ausladenden Sätzen gefaßt ist. Auch der Merke- und Siegerspruch geben zusammen eine 9zeilige Strophe. **12** Auch hier ist eine Beziehung zwischen der Prädikation Christi und dem Briefinhalt (2 17) hergestellt. **13** Unter dem „Thron des Satans“ ist wohl der große Zeusaltar verstanden (Deißmann Licht v. Osten⁴ 238); Die Verfolgung ist Wirkung des Satanas, die die Gemeinde zu „erdulden“ hat. Eine verwandte Anschauung vom „Erdulden“ haben ebenso die mandäischen Zeugnisse. Die Verfolgung hat in unbestimmt zurückliegender Zeit ein Opfer gefordert. Die besondere Hervorhebung des einen Namens beweist, wie selten und eindrucksvoll der Tod „um des Glaubens willen“ war. τ. πίστιν μου (= ἐμέ s. Mt 10 33) ist um der rhythmischen Korrespondenz zu ὀνόμα μου gewählt; so ist hier auch der Schluß einer Zeile anzusetzen. An 13^o ist viel in den Hs. gebessert worden. Die meisten Min., dazu die wichtigen 025. 046 fügen vor Ἀντίπας ein αἰς bzw. ἐν αἰς ein. Der Ausfall des Relativums ist leicht erklärlich (Homoioteleuton mit ἡμέραις), seine Einfügung schwerer; und die Anlage des Satzes scheint es zu fordern. Diese handschriftlich bezeugte Annahme empfiehlt sich mehr als die Konjekturen Lachmanns (ähnlich Westcott-Hort, Zahn, Charles z. St.), der das Schluß-C als Rest einer versehentlichen Verdoppelung des folgenden O streicht. Dadurch wird künstlich eine grammatische Verbindung geschaffen, die jetzt nicht vorhanden ist. Ἀντίπας ist itacistische Verschreibung; über die mögliche Lesung Ἀννίπας s. Θεολογία, tom. 1 (1923) Heft 3. Hier ist der erste deutliche Beleg für μάρτυς = „Märtyrer“. Durch die Rückkehr zu den leise variierten Anfangsworten rundet sich selbst die Strophe wie eine Grabschrift. **14** im Tadel gedämpft, bringt eine Erinnerung an die Bileamsgeschichte in midrasch-

- 15 So hast auch du da etliche, welche sich halten an die Lehre der Nico-
 16 laiten gleicherweise! So kehre um; wenn nicht, so komme ich dir
 bald, und werde kämpfen gegen sie mit meines Mundes Schwert. /
 17 Wer Ohr hat, höre, was der Geist zu den Gemeinden spricht! Dem
 Ueberwinder, geben werd ich ihm vom Manna, dem verborgenen,
 und werd ihm geben einen weißen Stein, und auf dem Stein ge-
 schrieben einen neuen Namen, den niemand kennt denn nur, wer
 ihn empfängt.
 18 Und zu Thyatira an den Engel der Gemeinde schreibe: / So
 spricht der Gottessohn, des Augen sind wie Feuerbrand, und
 19 seine Füße gleich goldschimmernd Erz: Ich kenne deine Werke,
 und deine Lieb' und deinen Glauben, und dein Dienen und dein
 20 Mühen, und deine letzten Werke größer als die ersten. / Aber ich
 habe wider dich, daß du gewähren lässest Jezabel, das Weib, das
 sich Prophetin nennt, und lehret und verführet meine Knechte, zu

artige Kombination mit Stellen wie Num 25 1 f. 31 16, die auch bei Philo Vit. Mos. I 53–55; Jos. ant. IV 6 6; Orig. in Num. hom. 20 1 begegnet. Die Verbindung von 14 mit 15 ist schwierig: auszugehen ist von der in 15 erwähnten Tatsache, daß in der Gemeinde zu Pergamum eine „Lehre der Nikolaïten“ Anhänger gefunden hat. Die Tatsache ruft aus sachlichen wie wohl aus volksetymologischen Gründen (בלעם = בלע עם = „Volksverschlinger“ [Sanhedrin 105a] = νικᾶ λαόν = Νικολάος) die Analogie mit Bileam herauf; verglichen sind dann „Kinder Israels“ und Gemeinde zu Pergamum; beide haben die Propaganda der gleichen falschen Lehre zu ertragen. Das καί vor σύ bezieht sich lose auf „die Kinder Israels“; das in οὕτως . . . ὁμοίως vorausgesetzte ὥστερ ist dadurch überflüssig geworden, daß der Seher kühn in 14^d den Gleichnisausdruck (φαγεῖν εἰδωλόθυ. κτλ.) an die Stelle des Verglichenen setzt. Für ihn ist dann die nikolaïtische Lehre gleichbedeutend mit „Götzendienst“, d. i. Heidendum und „Welt“. Lehrreich ist die Parallele im Ginzä 299 26 f. (vgl. auch 121 22 u. ö.): „Ein jeder, der die Speise der Opfergaben der Tempel genießt, muß sterben.“ Die Konstruktion von διδάσκειν c. Dat. der Person ist wohl Semitismus, aber findet sich auch gelegentlich bei späten Schriftstellern der Koine (s. Winer-Moulton 279, A. 4). Ueber die Lehre der Nikolaïten s. Exk. nach 2 29. 16 Der Passus steht unter doppeltem Gesichtspunkt; die Gemeinde ist verantwortlich für das Umsichgreifen der nikolaïtischen Lehre (cf. 15 ἔχεις gegen μισεῖς in 6), deshalb die Mahnung: μετανόησον; aber die Drohung trifft nur die αὐτοὺς, d. h. eine Partei in der Gemeinde. Es liegt schon hier die Anschauung von dem himmlischen Kämpfer vor (πολεμεῖν μετὰ τινος nur in der Apc, aber häufig in LXX), die in 19 11 ff. ausgemalt ist. 17 gibt die Verheißung an den Sieger, doppelt der Form nach, aber eines Sinnes. Das Manna, das außer Hebr 9 4 nur noch Jo 6 31. 48. 49 im NT erwähnt wird, spielt in Midrasch und jüdischer Apokalypitk eine große Rolle (Zeugnisse zusammengestellt bei Strack-Billerbeck II 481 f. zu Jo 6 31; vgl. auch Jew. Enc. VIII 302 ff.). Es ist die Himmelspeise (s. Ex 16 4 Ps 88 24), und wird in der Endzeit vom Himmel, wo es verborgen ist, herabkommen und Kost der Gläubigen werden (Apc. Bar. 29 8 [III 8 s Violet]; vgl. Tanchuma 83^b; weiteres bei Wettstein). So ist es also als „Brot des Lebens“ das Gegenstück zum „Wasser des Lebens“ (7 17 21 6 22 1. 17). Mit dem Manna, so heißt es Joma 75 a, fielen einst zugleich „Edelsteine und Perlen“ vom Himmel herab; diese rabbinische

Tradition mag den Spruch von dem weißen Stein mit veranlaßt haben. Das Bild vom weißen Stein, mit aufgeschriebenem unbekannten Namen, führt in die weitere Sphäre des Amulett- und Namenglaubens (s. Heitmüller Im Namen Jesu 128 ff.). Den besten Kommentar liefert das freilich späte koptisch-gnostische Buch Jeû I 33 (s. Beilage 1). Durch den „neuen Namen“ werden die ψῆφοι unüberwindliche Beschützer gegen alle dämonischen Angriffe. Der Name ist natürlich der Christi; er ist „neu“, wenn er in der Form bisher unbekannter, nur dem Empfänger verständlicher Zeichen und Zahlen auf dem Stein eingeschrieben ist. Beide Bilder haben dann den gleichen Sinn: Fürsorge und Schutz vor den Gefahren der „Wanderung“ zur letzten Herrlichkeit. Namen und Zeichen bilden auch bei den Mandäern den Schutz der Seele auf ihrer Wanderung zum „Ort des Lebens“ (z. B. Ginza 183 ff.). Rhythmisch folgt 17 dem Schema: b b b a b b b. Das Schreiben nach Thyatira. 18–29 Ist Pergamum die Stadt der kaiserlichen Beamten und Priester, so Thyatira die Stadt der Kaufleute und Gewerbetreibenden (wie ähnlich hernach Laodicea, im Innern an der Grenze nach Mysien an großer Handelsstraße gelegen. Einem Plinius (n. h. 5 33) gilt sie als inhonora civitas. Ueber die Gemeinde ist bis auf die Zeit der Montanisten, deren Hauptstadt Th. war, nichts bekannt, als was dieses Schreiben enthält. Es hat deutliche Sinnabschnitte bei 20. 22 (markiert durch ἰδοῦ). 24 (markiert durch ὁμὴν δὲ λέγω). Nimmt man den Introitus hinzu, dessen Sinn auch in 23 aufgenommen erscheint, so besteht das Schreiben aus 4 Strophen zu je 7 Zeilen, dem sich der Ueberwinderspruch als 5. siebenzeilige Strophe zugesellt. Mit der Strenge dieser strophischen Gliederung scheint es zusammenzuhängen, daß hier wie in den nächsten Schreiben der Merkspruch der Verheißung nachgestellt ist. Zeichen einer Uebersarbeitung, wie Wellhausen meint, ist dieser Wechsel wohl kaum. 18 Nur hier begegnet der Begriff ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, wie auch der Begriff υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur zweimal erscheint (s. 1 13 14 14). Es gehört zum Stil der Apc, daß sie das Gebräuchliche meidet und das Ungebräuchliche liebt. Die Selbstbezeichnung, entnommen aus 1 14 f. (SC 025. 046 fügen deshalb ein αὐτοῦ zu ὀφθαλμούς, um zugleich mit οἱ πόδες αὐτοῦ zu konformieren; richtig A. 2019. 2020 Prim. Vg.) klingt wohl in 2 23. 27 wieder an. 19 ist rhythmisch nach Schema b abgestimmt, daher das σοῦ zu ὑπμονήν, das bei den Vorhergehenden fehlt. Die Nomina sind in ihrem sachlichen Verhältnis deutlich gegliedert. ἐργα ist der umfassende Allgemeinbegriff für das sittlich-religiöse Verhalten der Gemeinde (s. zu 2 1 14 13) — wie fern muß der Kampf des Pls um die „Werke“ liegen! —; er gliedert sich zunächst in ἀγάπη und πίστις, wobei die Voranstellung der ἀγάπη für den Seher ebenso bezeichnend ist wie etwa ihre Betonung in I Jo. Diese allgemeinen, vielleicht schon allzu allgemeinen Begriffe gliedern sich in διακονία (= dem Verhalten gegen Christen) und ὑπομονή (= dem Verhalten gegen Nichtchristen); sie werden erneut zusammengefaßt in dem Begriff ἐργα, der reicher entfaltet die Strophe eindrücklich rundet. Kein Brief hat so reiches Lob im Eingang wie dieser (vgl. etwa 2 4). 20 Die Gefahr für die Gemeinde liegt in einem besonderen Kreis; er besteht innerhalb der Gemeinde, die aber dennoch nicht in gleichem Grade wie in Pergamum verantwortlich gemacht wird (vgl. 2 17 mit 2 25), seine Führerin ist eine „Prophetin“. Ihr Name ist deutlich allegorisch in Anspielung an die heidnische Richtung, die die fremdstämmige Königin nach III Regn 16 31 verfolgte (zu lesen ist mit SC τὴν γυναῖκα; A + σου, was aus einer falschen Auffassung von ἄγγελος (s. Zahn z. St.) hervorgegangen scheint, wenn es nicht einfach ein alter Schreibfehler ist). Der Konstruktionswechsel in ἡ λέγουσα κτλ. erklärt sich aus semitischem Sprachgebrauch (ähnlich Zeph

21 huren und zu essen Götzenopfer. Und ich gab ihr Zeit, daß sie um-
 22 kehre, und nicht will sie von ihrer Hurerei umkehren. / Siehe,
 ich strecke auf das Lager sie, und ihre Buhlen werfe ich in großes
 23 Leid, [wenn sie von ihren Werken nicht umkehren] und ihre
 Kinder töte ich durch Pest. Und werden die Gemeinden insgesamt
 erkennen, daß ich es bin, der Herz und Nieren prüft, und euch
 24 nach euren Werken, einem jeden geben werde. / Euch aber sage
 ich, den übrigen in Thyatira, die nicht festhalten diese Lehre,
 25 die nicht erforschen des Satanas Tiefen, wie sie's nennen: Ich
 werfe auf euch keine andre Last; nur was ihr habt, das haltet
 26 fest, bis daß ich kommen werde. / Und wer da überwindet und
 achtet bis zum Ende meiner Werke, geben werd ich ihm zu Lehen
 27 die Nationen, — und weiden wird er sie mit eh'rnem Stabe, wie

1¹² LXX, auch Mc 12³⁸⁻⁴⁰, anders Lc 20⁴⁶): noch stärker ist der Semitismus in καὶ διδάσκει = ἡ διδάσκουσα. Wieder wird wie in 1⁶ das Part. durch ein Verbum finitum aufgenommen. Die Prophetin vertritt die gleiche Richtung wie die Nikolaïten in 2^{6.14.15}. Die Ordnung der Worte ist hier umgekehrt wie dort (erst πορνεῖσαι, dann φαγεῖν εἰδωλόθυτα); das deutet wohl auf die besonderen Verhältnisse in Thyatira. 21 Ihre Wirksamkeit dauert also längere Zeit; desgleichen müssen vielleicht unmittelbare Mahnungen des Sehers dieser Warnung schon vorangegangen sein. Daher begreift sich die scharfe Androhung der Strafe in 22. Die ersten beiden Zeilen sind in genauem Parallelismus gebaut. Deshalb muß auch βάλειν εἰς κλίνην dem Sinne nach gleich βάλειν εἰς θλίψιν μεγάλην sein. Auf das Bild der κλίνη ist also kein Gewicht zu legen; die Wendung bedeutet nicht mehr als „Uebel zufügen“ = „erkranken lassen“, wie πίπτειν εἰς κλίνην „Uebles erleiden“ = „krank werden“ (I Macc 1⁵ Jud 8³¹). Der Konditionalsatz ἐὰν μὴ κτλ. ist kaum ursprünglich; er ist sprachlich irregulär (sonst nur ἐάν c. Konj., niemals c. Ind.), unterbricht den Zusammenhang, fügt sich nicht in die durchweg siebenzeilige Strophe ein und trägt endlich ein sachlich falsches Motiv ein. Denn die angedrohten Strafen sind nicht eine göttliche Aufforderung zur Buße, sondern ein endgültiges Gericht. Deshalb ist der Satz wohl eine alte, nach 2⁵ gebildete Interpolation. Streicht man ihn, so tritt das Schema des dreigliedrigen Satzes schön heraus. Es hat auch inhaltliche Bedeutung; denn können nach atlichem Sprachgebrauch unter μοιχεύοντες nur die Anhänger der Lehre der Prophetin verstanden werden, so muß auch der Ausdruck τὰ τέκνα αὐτῆς in übertragenem Sinne gedeutet werden. In den verschiedenen Ausdrücken mag man, wenn sie nicht einfach dem Zwang zu variieren entspringen, verschiedene Intensitätsgrade der Anhängerschaft angedeutet finden, denen dann auch verschiedene harte Strafen entsprechen mögen; das Bild von den τέκνα ist wohl durch Wendungen wie Am 7¹⁴ III Regn 20³⁵ veranlaßt. ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ steht fast wörtlich Ez 33²⁷, wo θάνατος (= 𐤀𐤍) wie häufig in LXX den Sinn von „Pest“ trägt; deshalb wohl auch hier (auch 6^{8?}). Dem atlichen Geist, der in diesen Worten weht, entspricht auch die Bedeutung von γινώσκειν, das soviel bedeutet wie: lernen aus Ereignissen, die Gottes Winke sind; s. Ex. 7⁵ 16¹² 29⁴⁶ u. δ. Charakteristisch ist die Wendung von „allen Gemeinden“, die aus der apokalyptischen Redeweise von den 7 Gemeinden herausfällt, aber damit auch die Identität beider Größen lehrt (s. Exkurs nach 3²²). Der ὅτι-Satz ist nach Jer 17¹⁰ (vgl. 11²⁰ Ps 7¹⁰) gegeben, aber nicht nach der LXX-Uebersetzung. Pls spielt zweimal auf das gleiche Wort an, I Th 2⁴ in der Form

der LXX und Rm 8 27 in der der Apc; das ist wohl nur in dem Gebrauch einer am AT erwachsenen religiösen Formelsprache begründet. δῶσω (= ὁ διδούς) zeigt die gleiche Konstruktion wie 1 e 2 20. In 24 läßt τὰ βῆθη τοῦ σατανᾶ zwei Erklärungen zu: 1. es ist wörtliche Wiedergabe eines kursierenden Schlagwortes; die Anhänger „der Lehre“ vermessen sich, als πνευματικοί selbst die Tiefen des Satans (analog etwa der späteren Sekte der Kainiten) zu erkennen, als πνευματικοί sind und bleiben sie dennoch unberührt. 2. Das Schlagwort der Gegner (ὡς λέγουσι) lautet nicht τὰ βῆθη τοῦ σατανᾶ — das ist bitterer Sarkasmus des Sehers — sondern τὰ βῆθη τοῦ θεοῦ (vgl. I Cor 2 10 und in späterer Zeit Iren. adv. haer. II 32 6; Hipp. Philos. 5 6; Tert. adv. Valent. 1). In beiden Fällen handelt es sich um eine gnostisierende Richtung in der Gemeinde, die ihre besondere γνώσις durch ein besonderes πνεύμα-Bewußtsein begründet (s. Exkurs nach 2 29). Wie κρατεῖν in 25 zeigt, ist das mehrdeutige βάρος als „Vorschrift, Gesetz“ zu fassen; es scheint in dieser Bedeutung ein ursprünglich militärischer Ausdruck zu sein (vgl. P. Giss. 19 18: ἀλλὰ ὡς [καὶ ὁ ἐ]νθάδε στρατηγὸς τοῖς ἄρχουσι ἐπιτίθησι τὸ βάρος, καὶ σὺ τὸ αὐτὸ ποιεῖ). Die formale Uebereinstimmung mit Act 15 28 (ἐδόξεν . . μηδὲν πλεον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος κτλ.) beweist nicht, daß hier auch inhaltlich an das Aposteldekret zu denken sei. Eher ist ein Gegensatz zu dem Kreise der „Jezabel“ zu vermuten, der seine besondere γνώσις durch besondere Vorschriften für seine Lebenshaltung vorbereitet haben mag; sachlich ist nichts anderes gemeint, als das Festhalten an dem Ueberlieferten, das in sich alles Genüge trägt. In 26 ist — einzig in diesem Schreiben — dem Worte vom Ueberwinder eine nähere Bestimmung zugefügt, offenbar im Hinblick auf die Gegner in Thyatira. τηρεῖν τὰ ἔργα μου ist eine kühne, johanneisch gefärbte Kombination aus τηρεῖν τὰς ἐντολάς μου und ποιεῖν τὰ ἔργα μου; in τὰ ἔργα μου klingt wohl der johanneische Begriff der ἔργα τοῦ θεοῦ an (z. B. Jo 8 11). ἄχρι τέλους korrespondiert wohl mit ἄχρι οὗ ἂν ἤξω (zu dieser Konstruktion s. Radermacher² 173. 178). Legt diese Korrespondenz dem Wort τέλος den Sinn von „Parusie“ bei, so der Begriff νικῶν den Sinn von „Tod“. In dem Worte treffen also die eschatologische Gemeindeerwartung auf das Kommen des Herrn und die individualistische Hoffnung auf ein Leben mit dem Herrn nach dem Tode zusammen. Was bei Pls ein unausgeglichenes Nebeneinander ist (s. Dibelius² Exk nach Ph 1 26), ist hier bewußtes Ineinander, dadurch daß das eschatologische Kommen des Herrn nur mehr für die „Welt“, nicht mehr für die „Ueberwinder“ die Bedeutung des Richtens besitzt. Die erste Verheißung ist frei nach Ps 2 8 gegeben. Das artikellose ἐξουσία scheint sich von ἡ ἐξουσία dem Sinne nach in der Apc zu unterscheiden wie Herrschaft kraft Auftrag und Herrschaft kraft eigener Macht (s. Konkordanz und Charles z. St.); daher die Uebersetzung. Das Zitat ist nach LXX gegeben; ποιμαίνειν hat in Apc wie LXX, dem Grundwort מרע entsprechend, Doppelsinn: 1. weiden, Hirte sein, so 7 17; 2. abweiden, dann zerstören, zerbrechen, so noch 12 5 19 15 (LXX Mich 5 6 Jer 6 3 22 22 Ps 48 11). Das Tempus συντρίβεται ist wohl, nach der vielseitigeren Funktion des hebräischen Imperf., futurisch gedacht; die Lesart συντρίβησεται (vor allem 025. 046) ist wohl Glättung wegen des Futurums δῶσω und ποιμανεῖ. Die beiden Zeilen des Zitates Ps 2 9 sind syntaktisch eine Parenthese, wie ὡς καὶ γὰρ κτλ. zeigt, das auf δῶσω αὐτῷ ἐξουσίαν zurückweist. Die Einfügung kann bei der sonst so knappen Redeweise der Schreiben nicht rein der Veranschaulichung dienen, sondern muß aktuellen Grund haben. Dieser kann nur in der „Irrlehre“ liegen; wenn diese für eine friedliche Auseinandersetzung mit dem Heidentum eintrat, so reckt der Seher demgegenüber die alte und stolze Hoffnung einer Knechtung aller Ungläubigen (ἐθνη also wie

- 28 Tongeschirr soll'n sie zerschlagen werden —, gleichwie auch ich von meinem Vater es empfangen habe, und geben werd ich ihm den
 29 Stern der Frühe. / Wer Ohr hat, höre, was der Geist zu den Gemeinden spricht!
- 3 Und zu Sardes an den Engel der Gemeinde schreibe: So spricht, der hält die sieben Geister Gottes, die sieben Sterne auch: / Ich kenne deine Werke; du hast den Namen, daß du lebst, und du

3 10 = Ungläubige, s. dort) auf. Nicht dem Heidentum gebührt die Weltherrschaft, sondern den Gläubigen allein. 28 ist eine der dunkelsten Stellen der Apc. Die Deutung des Morgensternes auf den Satan oder auf Christus (22 16) gibt keinen Sinn (s. Bousset z. St.). Die Erklärung Bolls (a. a. O. 50): er wird den stärksten Zaubrerengel zum Diener haben, ist zu allgemein und fällt aus dem Zusammenhang. Vielleicht wäre folgende Erklärung möglich: Der Morgenstern, der Planet Venus, ist seit babylonischer Zeit Symbol der Herrschaft (Boll Sternglaube 10). In römischer Zeit ist deshalb Venus die Verleiherin von Sieg und Herrschaft. Sulla und Pompejus errichteten ihr Tempel (Wissowa Rel. der Römer² 291 f.); Cäsar gelobt ihr ein Heiligtum vor der Schlacht bei Pharsalus (Appian bell. civ. II 68 f.). Er führt sein Geschlecht auf Venus zurück, seine Legionen tragen ihr Tierkreisbild, den Stier, auf ihren Feldzeichen (Boll Sternglaube 26), und die Städte Asiens nennen ihn τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδείτης ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρώπινου βίου σωτήρα (Syll.³ 760). So könnte ihr Stern als sichtbares Zeichen der Völkerherrschaft betrachtet werden. Dann würde dieser Vers nichts anderes bedeuten als: Ich verleihe ihm das Zeichen der Weltherrschaft; und in synkretistischem Bilde wäre noch einmal gesagt, was vorher in attischer Prophetie geschildert war. Aber so gut sich auch diese Erklärung in den Zusammenhang des Textes einfügen scheint, so sieht sie doch mehr nach gelehrter Konstruktion als nach deutlicher und greifbarer Anschauung aus. Deshalb erscheint eine andere Deutung einleuchtender, obgleich ihre Elemente dürftiger bezeugt sind. Aus der Taufgeschichte Jesu ist das Motiv der Taube bekannt, das eine Verbindung des weiblich gedachten πνεῦμα ἅγιον mit vorderasiatischen Muttergottheiten, vor allem der babylonischen Ištar vorauszusetzen scheint (s. Großmann Arch. f. Rel.wiss. 20, 1 ff. 323 ff. und vgl. auch Fragm. 2 des Hebr.-Ev. bei Hennecke Ntlche Apokryphen² 54). Die gleiche Verbindung läßt sich aus späteren gnostischen Systemen erschließen, in denen die 7 Archonten mit ihrer Muttergöttin Ruach auf die 7 Planeten und die große Himmels- und Muttergöttin zu verweisen scheinen, die als Ištar in Babylonien, als Atargatis in Syrien usw. verehrt wurde (s. Bousset Hauptprobl. der Gnosis 26). Nun ist Ištar zugleich die Göttin des Morgensternes, so daß als neue Verbindung sich ergibt: Morgenstern — Ištar — Heiliger Geist. Daß die Gleichung: Morgenstern = Heiliger Geist in der Tat vollzogen worden ist, ist im Ginza 28 46 f. 46 31 f. ausdrücklich bezeugt (s. auch Lidzbarski Ginza XI). Dann bedeutet die Stelle: Ich gebe ihm den Heiligen Geist. Der Einwand, daß jeder Gläubige den Geist besitze, wäre für Pls beweiskräftig; für den Seher ist er es nicht. Denn in der Apc hat der Gläubige nicht den Geist, sondern „spricht der Geist zu den Gemeinden“ (s. zu 22 17); er ist eine Wesenheit, die nicht dem einzelnen, sondern der Gemeinschaft zugeordnet, die auch nicht mit dieser gesetzt ist, sondern selbständig neben ihr steht. Dann ist es freilich eine besondere Verheißung, wenn dem Ueberwinder gleichsam zu innigem persönlichen Besitz der Geist verheißen wird, der wenn überhaupt jemandem, dann nur der Gemeinde bestimmt ist.

1. Von den NIKOLAÏTEN ist Sicheres nicht weiter bekannt, als was die Apc berichtet. Altkirchliche Zeugnisse (zusammengestellt bei Wohlenberg Neue kirchl. Zeitschr. 1895, 923—961, außerdem Hippolyt Sermon auf die Auferstehung, in Hippolyts Kleinere Schriften, hrsg. von H. Achelis (GChrSchr. 1) 251; Victorin zu Apc 26) führen die „Sekte“ auf einen Nikolaos von Antiochien (Act 6s) zurück. Die Apc kennt keinen Stifter, sondern nur den Namen Nikolaïten; so werden diese Nachrichten, die greifbare Daten nirgends über die Apc hinaus bringen, erst aus ihr herausgelesen sein.

2. Die Bewegung der Nikolaïten ist nicht in den kleinasiatischen Gemeinden entstanden, sondern von außen in sie, vielleicht durch Wanderprediger (2s), hineingetragen worden. Was ihr vorgeworfen wird, ist nirgends eine Frage des Glaubens, sondern ein Problem des praktischen Lebens, und die gebrauchten Wendungen (*πορνεῖσαι καὶ εἰδωλόθυτα φάγεῖν*) bekunden in altlicher Färbung zunächst nichts anderes als Hinneigung zum Heidentum. Dann handelt es sich um eine Richtung, die das schwere Problem, wie die urchristlichen Gemeinden sich zu der heidnischen Kultur zu verhalten haben, der sie im täglichen Leben doch nicht ausweichen können, durch eine Angleichung an heidnische Verhältnisse im Rahmen des Möglichen zu lösen suchten. Ist das bei der Frage des Götzenopferfleisches wohl klar, so scheint auch das *πορνεῖσαι* nicht mehr zu bedeuten; denn es ist eine geläufige altliche Bezeichnung für synkretistische Bestrebungen. Daß sie mit so scharfen Worten gebrandmarkt werden, ist eine Folge der nur noch im 4. Evangelium ähnlich klar ausgeprägten Anschauung des Sehers, daß zwischen Gemeinde und Welt eine unüberbrückbare Kluft bestehe (s. Allgemeines II); die Andeutung eines grundsätzlichen sittlichen Libertinismus liegt nicht in dem Wort.

3. Eine besondere Färbung hat diese vermittelnde Richtung, die in der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Welt sozusagen immer möglich war, in Thyatira. Hier ist der praktische Indifferentismus gegenüber allen Berührungen mit heidnischer Religion und Kultur durch ein besonderes pneumatisches Bewußtsein begründet worden, das auf den Einfluß einer „Prophetin“ zurückzugehen scheint. Art und Bedeutung dieser Gnosis sind nicht mehr deutlich zu erkennen. Doch liegt keinerlei Andeutung vor, daß diese pneumatisch begründete Freiheit und Erkenntnis den Bezirk des inneren Gemeindelebens zu sprengen sich bewußt war. Dann handelt es sich auch hier wohl nur um ein Glied in der großen Bewegung christlichen Gnostizismus, die besonders seit der Mitte des 2. Jahrhunderts den bewußten Ausgleich zwischen urchristlichem Glauben und heidnischer Kultur und Religion erstrebte. Bei den Nikolaïten scheint die praktische Betätigung ihrer Gnosis nicht über die Teilnahme an heidnischen Mahlzeiten hinausgereicht zu haben.

Das Schreiben nach Sardes. **III 1—6** 1. Sardes, die alte Hauptstadt Lydiens und deshalb noch mit dem Titel einer *μητρόπολις* geschmückt, war am Ende des 1. christlichen Jahrhunderts, trotzdem es nach dem furchtbaren Erdbeben im Jahre 17 n. Chr. der Gunst des Kaisers Tiberius eine rasche neue Blüte verdankte, dennoch eine Stadt vor allem ruhmreicher Vergangenheit und nur scheinbar glänzender Gegenwart; die Worte in 1 passen auf die ganze Stadt. Sie war in römischer Zeit der Stapelplatz lydischer oder überhaupt östlicher Wollwaren; es wäre möglich, daß das Bild von den weißen Gewändern in leichter Anspielung darauf gesetzt wäre. Von der urchristlichen Gemeinde zu Sardes gibt dieses Schreiben die erste Nachricht. 2. Aufbau und Sprache des Schreibens sind seinem Inhalt aufs engste angeschmiegt; es ist knapp und scharf, in ganz kurze Zeilen gefaßt, wo es Tadel gilt, breiter und wärmer, wo es Lob spenden kann. Der Inhalt ist in deutlichen vierzeiligen Strophen gefaßt. Nimmt man 16 15, welcher Vers aus inneren wie äußeren Gründen hierhergehört (s. u.), sowie den Ueberwinderspruch hinzu, der in Form und Inhalt eng dem Spruch von den „wenigen“ angeschlossen ist, so ergeben sich — kaum zufällig — 7 Strophen zu je 4 Zeilen. Das Schema der Homotonie ist sorgfältig gewahrt. 1 Das Schreiben zeigt

2 bist dennoch tot. / Werde du wach, und festige den Rest, der sterben will; denn nicht erfand ich deine Werke erfüllt vor meinem Gott. / Gedenke drum, wie du empfangen hast, und es ver-
 16 15 nommen hast, und achte des und kehre um! / <Sieh, ich komme wie ein Dieb! Selig wer wacht und achtet seiner Kleider, daß er
 3b nicht nackend wandle und man nicht sehe seine Schande!> Wenn du nicht wachest, werd ich kommen wie ein Dieb, und nimmer wirst
 4 du wissen, welcher Stund ich kommen werde ich über dich. / Aber du hast in Sardes wen'ge Namen, die nicht befleckten ihre Kleider; sie werden mit mir wandeln, weißgekleidet; denn würdig sind sie. /
 5 Der Ueberwinder — so wird er in weiße Kleider eingehüllet werden, und nimmer werd ich seinen Namen wischen aus dem Buch des Lebens, und seinen Namen werde ich bekennen vor meinem Vater und vor

im Eingang Attribute Christi, die denen im Schreiben nach Ephesus fast gleich sind. Dort waren Sterne und Leuchter genannt, hier Sterne und Geister. Den daraus zu ziehenden Schluß: Leuchter = Geister bringt 4 5. Dort wie in 5 6 sind die Geister Boten Gottes, die zur Erde gesandt werden, sind also Engel. Der Kontrast zu der andersartigen Auffassung von 1 4 ist deutlich. Die Attribute Christi sind gegenüber 2 1 knapper, aber in ihrer Wucht gesteigert. Das entspricht dem schärferen Inhalt des Schreibens. ὄνομα ἔχεις ist gut griechisch; s. Herod. 7 188. 2 Das Bild vom Wachen ist in hellenistischer Frömmigkeit, vor allem aber im Urchristentum häufig verwandt. Während es sonst gern mit dem andern vom Nüchternsein zusammensteht (Beispiele bei Dibelius² zu I Th 5 6 und JKroll Die Lehren des Hermes Trismegistos 376 ff.), verbindet es sich hier mit dem vom Leben bzw. Tode. Diese Gleichung: Wachen = Leben, Schlafen = Sterben, die allein den Wechsel der Bilder erklärt (s. dazu Reitzenstein Iran. Erlös.-Myst. 5 ff. 135 f.), findet sich vor allem in mandäischen Zeugnissen, z. B. Lit. 199 3 f.: „Er ruft und belebt die Toten, er rüttelt auf und bringt her die Daliegenden; er weckt die Seelen, die eifrig und des Lichtortes wert sind.“ Möglicherweise liegt hier auch ein Anklang an das Herrenwort Mt 24 42 f. vor. Auch στήριξεν (zur Form s. Radermacher² 88. 95) ist in seiner Bedeutung „im Glauben festigen“ in mandäischen Quellen wie später auch in gnostischen (s. KMüller in Gött. Nachr. 1920, 191) überaus häufig (s. Lidzbarski Mand. Lit. XXIII). Schwierig ist der Ausdruck τὰ λοιπὰ κτλ.; das Neutrum scheint gewählt, weil das angeredete „Du“ nicht ein menschliches Wesen, sondern der „Engel der Gemeinde“ ist. „Der Rest“ ist dann die empirische Gemeinde; wäre ein „Rest“ innerhalb der Gemeinde gemeint, so würde es nach 2 24 τοὺς λοιποὺς erwarten. Doch liegt hier vielleicht auch nur Einfluß hebr. bzw. aram. Sprache vor (רֶשֶׁת ist sowohl = τὰ λοιπὰ wie auch = οἱ λοιποί). Engel und empirische Gemeinde ergeben also, um das Bild von der Summe etwas anders zu wenden, die Ganzheit der ἐκκλησία θεοῦ (s. Exk. nach 1 20). πεπληρωμένα ist ein häufiger johanneischer Ausdruck (Jo 16 24 17 13 I Jo 1 4 II Jo 12; s. aber schon Col 2 10). In ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου kommt die eigentümliche Anschauung der Apc von der Stellung Christi zu charakteristischem Ausdruck. Christus ist es, der über die Werke richtet; doch er richtet „vor Gott“, der die höchste Instanz bleibt. Beide aber sind einzigartig verbunden; das liegt in dem Zusatz des Wörtchens μου. Denn so häufig auch der Fromme des Psalters zu „seinem Gott“ betet, so fremd ist diese Wendung urchristlichem Gefühl. Pls braucht es wohl an Stellen, besonders in einigen feier-

lichen Briefeingängen, wo ihn das Bewußtsein der Apostelwürde hoch über die Gemeinden erhebt (Rm 1 8 I Cor 1 4 Ph 1 3 4 19 Phm 4); doch Apc (2 7 3 2 3 12) und Jo 20 17 kennen es nur im Munde des erhöhten Christus (sonst nur noch Mc 15 34 parr im LXX-Zitat). In dem θεὸς μου liegt also das Bewußtsein einer einzigartigen Verbundenheit ausgedrückt; der urchristliche Gläubige vermag nicht in solcher Einzigkeit und Innigkeit von „meinem“ Gott, auch nicht von „meinem Herrn“ zu sprechen. 3 erinnert wie schon 1 an das Schreiben nach Ephesus (zur Konstruktion s. Radermacher² 204). λαμβάνειν und ἀκούειν als Ausdruck des Gläubigwerdens tragen beide johanneische Färbung; zum ersten s. etwa Jo 1 12. 16, zum zweiten als Gegensatz etwa Rm 10 17. Dort ist ἀκούειν der Beginn des Aktes der Bekehrung, hier ist mit dem Hören die Bekehrung vollendet. Am besten veranschaulicht diesen Sachverhalt Od. Sal. 15 3–5: *„Ich habe Augen durch ihn bekommen, und seinen heiligen Tag geschaut. Ohren sind mir geworden, ich habe seine Wahrheit vernommen. Das Denken der Erkenntnis ist mir geworden, durch ihn ward ich entzückt.“* Daß bei den Manichäern eine Klasse der Gläubigen „Hörer“ heißt, gehört in den gleichen Zusammenhang (s. auch zu 3 20). Auch der Sinn von τυχεῖν ist eigentümlich. Es steht absolut, ist also prägnant gebraucht, etwa in dem Sinne: Sei ein τυχεῖς (= Ναζωραῖος). Damit ist die zu 1 3 geäußerte Vermutung deutlich bestätigt. Die Formel gibt dann in Umkehrung der Wortfolge und in „johanneischem“ Ausdruck den synoptischen Ruf wieder: μετανοεῖτε καὶ πιστεῦτε (Mc 1 15). Daß 16 15 aus seinem Zusammenhang zu lösen (s. dort) und am besten hier nach 3^a einzuordnen ist, hat Könnecke Emendationen zu Stellen des NT 34 gezeigt. Der Sprachgebrauch (γρηγορεῖν nur hier in der Apc, das Bild von den Kleidern, das zu 4 stimmt) spricht dafür; die Doppelheit des Wortes: Ich komme wie ein Dieb, ist kein Gegengrund, sondern entspricht der eindringlichen, geprägte Formeln gern wiederholenden Diktion des Sehers. Die Wiederholung des Wortes ist hier doppelt begreiflich, weil es sich um ein Zitat handelt (zu seiner Geschichte s. Dibelius² zu I Th 5 3). Ihm folgt die dritte Seligpreisung der Apc. Das Bild vom „nackend Wandeln“ setzt die antike Sitte des Unbekleidet-Schlafens voraus. Doch wird der bildliche Sinn kaum mehr empfunden, und die Wendung ist fast technisch geworden. Denn „Nacktsein“ ist schon bei Pls gleichbedeutend mit „im Gericht verurteilt werden“ (s. Apoc. Petr. 6, äthiop. Uebers. bei Hennecke Ntliche Apokryphen² 322 und zu 3 17 f.). Ähnlich ist im Ginzā (z. B. 132 17) „das Gewand ausziehen“ eine harte Strafe für die Dämonen der Welt. In 3^b gewinnt das schwierige εὖν jetzt einen ausgezeichneten Sinn. Wieder erhebt sich hier die Frage nach dem Zeitpunkt dieses Kommens; so sehr auch in 16 15 das allgemeine „Kommen zum Gericht“ gemeint sein kann, so scheint hier wie 2 5. 16 durch ἐπὶ σέ das Kommen spezifiziert. Daß ein solches unmöglich sei, ist nicht richtig, s. zu 3 20. 4 ονομα bedeutet „Person“; so schon Num 1 2. 20 3 40. 43, dann häufig in der Koine des 2. Jhdts. n. Chr., wie Deißmann Bibelstudien 196 f. gezeigt hat, s. auch 11 13 Act 1 15. Wie im Schreiben nach Smyrna, wird auch hier ein Teil der Verheißung vorweggenommen. Die Verheißung ist: περιπατεῖν μετ’ ἐμοῦ. So häufig περιπατεῖν, das immer eine nähere Bestimmung fordert, zur Bezeichnung eines frommen oder unfrommen, diesseitigen oder jenseitigen Lebens dient, so singular ist der Zusatz μετ’ ἐμοῦ. Er verlangt entweder die Ergänzung: „im Paradiese“ o. ä., und es wäre da an Henoch (Gen 5 22, nicht LXX) zu erinnern, der zum Lohn seiner Frömmigkeit „mit Gott wandelte“, oder (wohl besser) er setzt die Bilder vom Geleiter und Führer der Seelen voraus, die in mandäischen Quellen häufig sind (eine Fülle Belege zusammengestellt bei Bultmann ZNTW 24 (1925), 133 f.). Die Seele wandelt mit ihm zum Paradies

6 seinen Engeln. / Wer Ohr hat, höre, was der Geist zu den Gemeinden spricht!

7 Und zu Philadelphia, dem Engel der Gemeinde schreibe: / So spricht der Heilige, der Wahrhaftige, der hält den Schlüssel

8 Davids, der öffnet und es schließt niemand, der schließt und es öffnet niemand: / Ich kenne deine Werke, — sieh, gegeben habe ich vor dir eine Tür weit aufgetan, die niemand kann verschließen, — klein ist deine Macht, und doch bewahrtest du mein Wort, und leugnetest nicht meinen Namen. / Siehe, ich gebe von des Satans Ingesinde, die sich die Juden nennen, und sind es nimmer, sondern lügen es — siehe, ich werde schaffen, daß sie kommen werden, und niederwerfen sich zu deinen Füßen, und

10 es erkennen, daß ich dich geliebet. / Weil du bewahrtest meines Harrens Wort, werde auch ich dich wiederum bewahren aus der Prüfung Stunde, die kommen wird für alle Welt, zu prüfen, die

und im Paradies; s. auch Mand. Lit. 814: „*Sie wandelt in den Kleidern des Jōzaraq Mandā d'Haijē.*“ Gerade dort ist das Bild auch mit dem andern vom weißen Gewand verbunden, s. z. B. Mand. Lit. 162 f.: „*Als das Leben meinen Ruf hörte, sandte es mir einen Geleiter entgegen; der Geleiter, der mir entgegenkam, brachte mir ein prächtiges Gewand . . . Er faßte mich bei der Flüche meiner Rechten, und führte mich über Wasserbäche, . . . er leitete mich hin und stützte mich auf das Abbild des Lebens.*“ Weiße Gewänder sind ein allgemein verbreitetes Symbol für himmlische Verklärung, genauer für Bekleidung mit verklärten Leibern. Einige Stellen sind: Hen 62¹⁶ sl. Hen 22⁸ Hermas Sim. VIII 2³ (s. Dibelius z. St.) Apc. Petr. 13 Asc. Jes. 9¹⁶ u. ö.; ferner in Fülle in mandäischen Quellen (s. Indices s. v.) und Od. Sal. 11¹¹ 21³ 25⁸ u. a. m.; im NT s. noch Mc 9³ 16⁵ Act 1¹⁰ und vgl. Bousset und Charles z. St. Auch die Vorstellung vom „Buch des Lebens“ ist allgemein orientalisch; ihre eschatologische Bedeutung hat sie durch Dan 7¹⁰ 12¹ gewonnen (für das AT s. schon Ex 32³² ff. Ps 68²⁸, für das Judentum Hen 47³ 104¹ 108⁷ Jubil 30²⁰ ff.; weiteres bei Bousset und Charles z. St.). Das gleiche Bild, „den Namen aus dem Blatt wischen“, begegnet auch in mandäischen Zeugnissen (Jo-Buch II 104; Ginza 129⁸ u. ö.). *lva mē* verwenden Apc und Jo gleicherweise statt *μήποτε*, das sich bei ihnen niemals findet (s. Burney a. a. O. 100; Radermacher² 177 f.). *βίβλος* hat an sich archaisch-sakralen Klang vor dem gewöhnlicheren *βιβλίον* (s. Dibelius² zu Ph 4³); der Seher braucht aber beide Formen promiscue (vgl. 13⁸ 17⁸ mit 20¹⁵). Der Schluß der Verheißung ist wohl Anspielung auf Mt 10³² = Lc 12⁸. Das Schreiben nach Philadelphia. 7—13 1. Philadelphia ist eine kleinere, verhältnismäßig junge Stadt, etwa 45 km südöstlich von Sardes, an einem Ausläufer des Hermusgebirges gelegen. Attalus II. von Pergamum (159—138 v. Chr.) hat sie gegründet, und nach seinem Beinamen Philadelphos trägt sie ihren Namen. Auch hier wie in den meisten jüngeren Städtegründungen scheint eine zahlreiche Judenschaft von Einfluß gewesen zu sein. Die urchristliche Gemeinde, die hier zum ersten Male erwähnt wird, steht auch noch in der Zeit des Ignatius, in der sie ebenso wie jetzt unter jüdischen Nachstellungen zu leiden hat, in hohen Ehren. 2. Der Briefinhalt wird von dem Introitus und Ueberwinder-spruch eingerahmt. Bildet dieser deutlich eine siebenzeilige Strophe, so scheint auch jener aus 7 Zeilen sich aufzubauen, da das asyndetische Neben-

einander von ἀγίος und ἀληθινός (unter Wiederholung des Artikels) dem letzteren eine besondere Zeile zuweist. Drei Themen erfüllen den Brief: 1. Lobende Anerkennung der Gegenwart. 2. Triumph über die Juden in nächster Zukunft. 3. Errettung in der Endzeit. Jedes füllt wieder eine siebenzeilige Strophe. Das Eigentümliche dieses Briefes aber liegt darin, daß in jedes Thema eine Verheißung mitverflochten ist. So ist er am stärksten von einem Enthusiasmus erfüllt, der in irdischer Kleinheit die Gewähr künftiger Größe sieht. 7 Schon in 31 war die Selbstbezeichnung Christi nicht mehr allein der Vision 19–20 entnommen; hier wie 314 werden die Eingänge frei, aber unter Benutzung früherer Motive gebildet. Ὁ ἀγίος κτλ.; solche Doppelprädikation gehört zum apokalyptischen Stil (s. Hen. 13 141 u. ö.); die gleichen Attribute sind 610 von Gott gebraucht. ἀληθινός (nur dieses, nicht auch ἀληθής kennt die Apc) begreift beides in sich, was Jo mit ἀληθινός und ἀληθής bezeichnet. Christus ist ἀληθινός nicht nur als der, der immer seinem Wesen treu ist, sondern der auch in Worten und Werken, die seinem Wesen wie der Norm der Wahrheit entsprechen, treu bleibt; seine subjektive Wahrhaftigkeit ist objektiv gültige Wahrheit. Der Sinn ist hier vielleicht etwas stärker atlich (s. Ps 145 c Js 49 7) gefärbt als im 4. Ev; in LXX begegnet ἀληθής von Gott nie (wie in Apc), ἀληθινός selten (Ex 34 c Js 65 16 Ps 85 15). Die Fortsetzung ist Anspielung auf 118, unter stärkerer Begründung auf Js 22 22; auch der Sinn ist durch dieses messianisch verstandene Zitat bestimmt. Nicht die Schlüsselgewalt über Tod und Hölle betont der Vers, sondern die in der „Stadt Davids“, dem neuen Jerusalem; aber diese setzt jene voraus. Ueber den Davidsglauben s. zu 55 22 16; vgl. auch Mt 16 19. 8 läßt die Strenge des einmal geprägten Stiles erkennen. οἷα κτλ. gehört zu ὅτι ἔχεις . . .; dem Seher kommt es auf Betonung der Wohltaten Christi an; sie rücken in eine Parenthese, durch die der syntaktische Zusammenhang vom Haupt- und ὅτι-Satz unterbrochen wird, damit οἷα κτλ. seine Anfangstellung bewahre. Doch mag das Satzgefüge auch viel lockerer gedacht sein, da ὅτι nur eine Partikel zur Einleitung der direkten Rede sein kann. Es ist Willkür, hier umzustellen, um die Parenthese zu beseitigen (Charles II 95). θυρ. ἡνεργμ. ist doppeldeutig; es bezeichnet entweder eine Tür, durch die die Gemeinde in eine missionarische Tätigkeit (s. I Cor 16 9 II Cor 2 2 Col 4 3) oder eine solche, durch die sie in die Stadt der messianischen Herrlichkeit eintreten soll. Im Blick auf 7 und 12 ist die zweite Deutung die wahrscheinlichere (s. Spitta z. St.); vgl. auch Od. Sal. 42 22 ff.: „*Öffne uns das Tor, durch das wir zu dir hinausgehen!*“ In 9 ist der Zusammenhang des Satzes unterbrochen; ἰδοὺ δίδω wird durch ἰδοὺ ποιήσω αὐτούς wieder aufgenommen und im ἵνα-Satz weitergeführt. Aber so ist es erreicht, daß die beiden Hälften der Strophe scharf voneinander getrennt werden, die erste von dem Zorn, die zweite von dem Triumph über die Juden handelt. Deshalb ist hinter ποιήσω αὐτούς die Zeile zu schließen, ähnlich wie in 8 hinter ἐνώπιόν σου. Auch in Smyrna ist die Verfolgung von Juden ausgegangen wie hier; aber hier scheinen die heidnischen Behörden nicht in die Feindseligkeit hineingezogen zu sein. ἰδοὺ δίδω = יְהוָה יִתֵּן, also futurischen Sinnes; in δίδω liegt der in der Koine häufige Uebergang von der -μι-Form zur -ω-Form vor (Radermacher² 96 f.). ἵνα ἡξουσιν κτλ. (beachte den Gleichklang bei den beiden Fut.) weist auf Js 45 14 49 23 60 14 (s. auch Sach 8 20 ff.). Dort wird verheißen, daß Heiden dem jüdischen Volke, hier, daß Juden der (vielleicht hauptsächlich heidenchristlichen) Gemeinde huldigen werden; es ist also scharfe Umkehrung einer jüdisch-eschatologischen Hoffnung. Deshalb ist diese Strophe wohl kaum Verheißung einer erfolgreichen jüdischen Mission, sondern einer endzeitlichen Verherrlichung. 10 Das Schreiben führt

- 11 auf Erden wohnen. Ich komme bald; erhalte was du hast, daß
 12 niemand deinen Kranz empfangen. / Der Ueberwinder, machen
 wird ich ihn zum Pfeiler in dem Tempel meines Gottes, und er wird
 nie mehr von ihm weichen, und schreiben wird' ich auf ihn meines
 Gottes Namen, den Namen auch von meines Gottes Stadt, Jeru-
 salems des neuen, das hernieder aus dem Himmel steigt von meinem
 13 Gott, und meinen neuen Namen. / Wer Ohr hat, höre, was der
 Geist zu den Gemeinden spricht!
 14 Und zu Laodicea an den Engel der Gemeinde schreibe: / So
 spricht, der »Amen« heißt, der treue und wahrhaft'ge Zeuge, der
 15 Schöpfung Gottes erster Grund: / Ich kenne deine Werke, daß
 du nicht kalt noch heiß bist, wärest du kalt doch oder heiß! /
 16 So weil du lau bist; und nicht kalt noch heiß, will ich aus-
 17 speien dich aus meinem Mund. / Du sagest: Reich bin ich, und
 reich geworden, und habe keine Not; / und weißt es nicht,
 daß du mühselig und erbärmlich bist, und arm und blind und

zweimal von Verheißung zu Lob und von Lob zur Verheißung, das Lob bleibt dasselbe, auch in fast gleichen Worten (s^d = 10^a), die Verheißung ist immer neu und reicher. Der Vers ist strophisch besonders streng gegliedert; den Zeilenanfang bilden jedesmal die Verbalbegriffe, das Zeilenende Genetivverbindungen. ὑπομονῆς μου = „Harren auf mich“ wie 1⁹, zugleich die dortige Lesart bestätigend. Die Stunde der Prüfung (zum Ausdruck s. 14⁷; auch Sir 18²⁰ Dan 11⁴⁰) ist offenbar die Zeit der letzten großen Auseinandersetzung zwischen Gott und Welt. Nur hier lenkt der Blick des Sehers innerhalb der Sendschreiben, die nur von lokalen Verfolgungen reden, auf eine allgemeine „Prüfung“. Aber charakteristisch ist, daß die Gemeinde nicht von ihr berührt werden soll; die Prüfung ist von Gott verhängt, sie trifft die Erdbewohner, d. h. also alle Nichtgläubigen; sie ist die letzte Entscheidung für oder wider Christus. Τηρεῖν ἐκ nur noch Jo 17¹⁵, eine Stelle, die den gleichen Sinn mit ähnlichen Worten umschreibt. Verwandte Anschauung zeigen mandäische Zeugnisse (s. Beispiele bei WBauer² zu Jo 5²⁴). **11** bringt eine ähnliche Verheißung wie 2¹⁰. στέφανός σου ist der für dich aufbewahrte Kranz (s. II Tim 4⁸); λάβῃ ist gleich accipiat (Primas.), μηδεὶς also = μηδεὶς ἄλλος: eine Illustration des Sinnes gibt etwa die Parabel Mt 25²⁸. Die Form ist die des Orakelspruchs und findet sich ganz ähnlich Mithraslit.³ 21¹ f.: ἐξάφες ὃ ἔχεις καὶ τότε λήψαι. **12** Das Bild vom Pfeiler ist in der Antike sehr geläufig (Eurip. Iphig. Taur. 57; Aeschyl. Agam. 897; Hor. Od. 1³⁵); im Judentum heißt R. Jochanan „der rechte Pfeiler“, Abraham „der Pfeiler der Welt“ (s. Levy Neuhebr. Wörterbuch III 660); s. auch Prov 9¹ Gal 2⁹ I Tim 3¹⁵ I Clem. 5³. Der Ausdruck ist metaphorisch (s. 21²²) für die unerschütterliche Festigkeit der Gläubigen; καὶ ἔξω bringt noch eine zweite Ausdeutung: Ein Leuchter (2⁶) kann entfernt werden, ein Pfeiler nicht. Auch im Ginza heißt es häufiger (z. B. 297⁸): „*Sein Name wird aus dem Hause des großen Lebens ausgerissen werden.*“ Die Fortsetzung des Bildes führt in den Bereich des Namenglaubens. Das Schreiben eines Namens auf jenen (es bleibt offen, ob es auf στυλος oder νικῶν zu beziehen ist) drückt die Zugehörigkeit aus, hier zu Gott und seiner Stadt; es verleiht also gleichsam das Bürgerrecht in ihr (vgl. Ph 3²⁰ Gal 4²⁶ Hebr 12²²). Ueber den Nomin. ἡ κατὰ β. s. zu 1⁵; über die Vorstellung vom neuen Jerusalem s. Exk.

nach 22⁵. Zuletzt auch „mein neuer Name“. Wie die bisher getragenen Namen Zeichen einer alten Weltordnung sind, so ist die Verleihung eines neuen das Zeichen des Eintrittes einer neuen Ordnung (s. Js 56⁵ 62² f. 65¹⁵). Welches der Name ist, wird nicht gesagt; für den Seher mag es der des „λόγος τοῦ θεοῦ“ gewesen sein (s. 19¹³ u. vgl. Swete z. St.). Zu dem Bilde ist die hellenistisch-römische Sitte zu vergleichen, daß der jährlich wechselnde Provinzialoberpriester des Kaiserkultes nach Ablauf seines Amtes seine Statue im Tempelbezirk aufstellte, und seinen eigenen wie den Namen seines Vaters und Heimatsortes und sein Amtsjahr darauf verzeichnete (s. Hirschfeld Berl. Sitz.-Ber. 1888, 860). Zum Inhalt vgl. die rabbinischen Parallelen (Baba Bathra 75^b): *Drei werden mit dem Namen Gottes genannt, die Gerechten, der Messias und Jerusalem* (Js 43⁷ Jer 23⁶ Ez 48³⁵); s. auch Bereschith r. zu Gen 18¹⁷. Das Schreiben nach Laodicea. **14—22** Laodicea, gegründet von Antiochus II (261—244 v. Chr.), dessen Gemahlin Laodice ihm den Namen gab, liegt am südlichen Ufer des Lykus (zwischen Hierapolis im Norden und Colossae im Süden) an dem Schnittpunkt wichtiger Handelsstraßen. Es ist ein Zentrum einmal von Handel und Gewerbe, unter denen die Leinen- und Wollwarenindustrie die wichtigste ist; von keiner Stadt Kleinasiens werden uns so viele Handwerkerzünfte auf Inschriften bezeugt wie von ihr. Es ist sodann ein Bankzentrum, in dem ein Cicero Geld zu wechseln empfiehlt (ad Fam. III 5; ad Attic. V 15) und ist endlich Sitz einer berühmten Aerzteschule, deren Medizinen und Salben im ganzen römischen Reich verbreitet waren. So war es die reichste Stadt Phrygiens, die aus eigener Kraft rasch zu neuer Blüte sich erheben konnte, nachdem sie im Jahre 60/61 n. Chr. durch ein Erdbeben fast völlig zerstört worden war (s. Tac. Annal. 14²⁷). Es ist kaum zu verkennen, daß auf diese drei Charakteristika der Stadt in 3^{17, 18} angespielt wird. Die Gemeinde dort ist wohl zusammen mit der von Colossae durch Epaphras gegründet worden (s. Dibelius zu Col 4¹⁴). Das Schreiben, das bis in jedes einzelne Wort hinein sorgfältig komponiert und abgewogen ist, gliedert sich, von dem Introitus und Ueberwinderspruch abgesehen, in zwei Teile, 15—19 und 20, die auch durch ihre verschiedene strophische Gliederung voneinander abgehoben sind. Wie der Introitus eine kurze dreizeilige Strophe bildet, so besteht auch der erste Teil aus dreizeiligen Strophen, so daß neun Dreizeiler sich aneinanderreihen; wie der Ueberwinderspruch in sieben Zeilen gefaßt ist, so auch die Verheißung in 20. In ihrem ruhigen und innigen Fluß atmet dieses Lied flammenden Zornes aus. **14** greift auf ein atliches Gottesprädikat zurück; Js 65¹⁶ LXX: τὸν θεὸν ἀληθινόν; Symm. τὸν θεὸν ἀμήν. LXX versuchen den Grundtext מֵהַיְיטִי sinngemäß zu übersetzen, Symm. und Apc lassen seine Fremdartigkeit bestehen. ὁ μάρτυς s. zu 1⁵. Das letzte Attribut bezieht sich auf Stellen wie Prov 8²² Sir 24⁹ Sap. Sal. 6²² 9²; vgl. auch Pls in Col 1¹⁵ ff. Da der Pls-Brief auch für die Gemeinde zu Laodicea bestimmt ist (vgl. Col 4¹⁰) wie dieses Schreiben, ist eine Anspielung auf Col 1¹⁵ nicht unmöglich. ἀρχή ist wie principium beides: Beginn und Prinzip (s. zu 21⁶). **15** gibt eines der großen, glühenden Worte der Apc. ζεστός „glühend“ geht auf den enthusiastisch eschatologischen Charakter des Glaubens (zu ὄρελον mit irrealem Indic. s. Radermacher² 158 f.). Der Gegensatz von heiß und kalt prägt in aller Schärfe die grundsätzliche Scheidung von gläubig und ungläubig, von Gemeinde und „Welt“ aus. **16** Die Drohung μέλλω σε κτλ. geht auf das Endgericht. Ramsay (Cities II 85 f.) erklärt das Bild durch den Verweis auf die heißen Quellen von Hierapolis (Strabo p. 629), die gegenüber Laodicea lauwarm über Felsklippen stürzen. **17** bringt einen Einwurf, in der Form denen der Diatribe ähnlich. Die materielle Seite des Reichtums

- 18 bloß. / Ich rate dir: Kauf von mir Gold, gegläht in Feuers Glut,
daß reich du werdest, / und weiße Kleider, daß du dich be-
deckest, und deiner Blöße Schande sich nicht offenbare, und
Salbe, deine Augen zu bestreichen, daß du sehend werdest. /
19 Denn die ich liebe, prüf' und strafe ich; drum eifere und kehre
20 um! / Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an; so einer
höret meine Stimme, und tut auf die Tür, — eingehen werde ich zu
ihm, und Nachtmahl halten werde ich mit ihm, und er mit mir. /
21 Der Ueberwinder, geben werd ich ihm, zu setzen sich zu mir,
auf meinen Thron, wie ich auch überwunden habe, und habe
22 mich gesetzt zu meinem Vater, auf seinen Thron. / Wer Ohr hat,
höre, was der Geist zu den Gemeinden spricht!

ist bewußt überspitzt, um das Fehlen des „wahren“ Reichtums, der im Sinne des Einwurfes einbegriffen ist, stark hervorzuheben. Durch die Beziehung auf Hos 12 8 ist die positive und negative Aussage dreifach gegliedert. οὐκ ὁδᾶς steht im Gegensatz zu ὁδᾶ σου τὰ ἔργα (15); deshalb hier auch Zeilenschluß. Von den folgenden 5 Adjektiven, die gleichsam ein Bettlerdasein zeichnen, widerlegen die ersten zwei den Einwurf (17^a), geben die letzten drei den wahren Grund und leiten so zu 18 über, der die gleiche Dreigliederung voraussetzt. Durch diese sinngemäße Einteilung bestimmt sich auch die Zeilentrennung. 18 Ein dreifacher „Rat“; und jeder einzelne „Rat“ ist dreifach gegliedert nach Gegenstand (Gold, Kleider, Salbe), Art und Bestimmung; demgemäß auch die strophische Abgrenzung, die dem rhythmischen Schema b a b, a b b, c b b folgt. συμβουλεύω ist konstruiert wie Jo 18 14 (sonst nirgends im NT). Mit ἀγοράσαι ist wohl auf Js 55 1 angespielt (zur Konstruktion s. II Esra 20 31). Das Bild des „Kaufens“ für „gläubig sein“ findet sich auch in mandäischen Quellen, z. B. Lit. 155 1 ff.: *„Mancher kaufte meine Ware, dann füllten sich seine Augen mit Licht. Seine Augen füllten sich mit Licht, und er schaut das Große im Hause der Vollendung.“* πεπυρωμένος = „reines“ Gold (vgl. Ps 17 31 Prov 24 28 Ps. Sal. 17 47, auch I Petr 1 7). μὴ φανερωθῇ ist attische Wendung (Ex 20 26 Nah 3 5 Ez 16 36, bes. 23 29). „Nackt sein“ am Ende der Tage ist auch für Pls Gegenstand der Furcht und Sorge (II Cor 5 2 f.; s. Lietzmann z. St., Reitzenstein Hell. Myst.-Rel.² 206 und vgl. 16 15). κολλούριον, das als Lehnwort auch ins Lat. und Hebr. eingedrungen ist, = Augenschminke; Galen (opera ed. Kühn VI 439) rühmt gerade die Laodizener Augenschminke. 19 ist nach Prov 3 12 (vgl. Ps Sal 10 2 14 1) gebildet. Nur hier (und Jo 16 27) heißt die Liebe Gottes zu den Menschen ein φιλεῖν, und zwar gegen den Text der LXX: ὁν . . κύριος ἀγαπῶ. LXX setzen einen Unterschied zwischen φιλεῖν und ἀγαπᾶν (vgl. Prov 8 17: ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ), demzufolge Bengel auch hier anmerkt: Philadelphensem ἡγάπησεν, Laodicensem φιλεῖ. Aber hier wie Jo 16 17 scheint die Vorstellung vom φίλος θεοῦ zugrunde zu liegen (s. 20) und auch die Sprache beeinflußt zu haben (vgl. dazu EPeterson ZKG 1924, 1 ff.). Das doppelte ἐλέγχω καὶ παιδεύω findet sich nicht in Prov 3 12; erst das Stilgefühl des Sehers scheint die Mehrdeutigkeit von ܐܬܝܢ (B liest ἐλέγχει, SA παιδεύει) durch ein Hendiadyoin wiedergeben zu haben. Es fehlt auch hier nicht die Mahnung zur Liebe; sie leitet über zu 20 und verrät in dem Hinweis auf die Liebe Gottes auch den Ton der Liebe, mit der der Seher an der Gemeinde hängt wie an einem trotzigen geliebten Kinde. Er bricht in 20 vollends durch, einem Spruch von „johanneischem“ Klang und „synoptischer“

Innigkeit und Bildhaftigkeit. Er bezieht sich auf ein gleichsam zeitloses Kommen, das ebenso gegenwärtig wie eschatologisch ist; aber es ist nicht der Herr, der seine Knechte wachsam finden will, oder der Richter (Mt 24 33 Jac 5 9), sondern der Freund aus der Fremde, der auf beseligte Aufnahme hofft. Daß das Wort sich am nächsten mit Lc 12 36 (vgl. auch 13 25) be- rührt, danach mit Cant 5 2 (das Hohelied ist, wie die etwa gleichzeitige Stelle IV Esra 5 25 ff. zeigt, schon damals messianisch gedeutet worden) und zuletzt in dem „Hören meiner Stimme“ einen „johanneischen“ Zug offenbart (zum Ausdruck s. Jo 10 3 18 37; die schönste Veranschaulichung gibt Jo 20 16), und trotz solch vielfältiger Beziehungen von durchaus ursprünglicher Geltung ist, beweist am deutlichsten die Sprachgewalt und Geistesmächtigkeit des Sehers. Das „Hören der Stimme“ ist häufige mandäische Wendung, z. B. Ginza 495 32 ff.: *„Die Stimme meines lauterer Erlösers ist es, die Stimme des Mannes, meines Helfers, die Stimme meines lauterer Erlösers, der mich seine Stimme lehrte und mich vernehmen ließ“* (mehr Beispiele s. Index s. v. Ruf). Auch in der Hinwendung zum Einzelnen (τῷ) liegt „johanneische“ Anschauung (vgl. Jo 14 23). Das gemeinsame Mahl ist im Orient der innigste und deutlichste Beweis der Freundschaft; eine Anspielung auf das κυριακὸν δεῖπνον ist wohl zu bejahen (s. zu 21). Zum Mahl des Messias s. Hen. 62 14 Sabb. 153^a; aber die Sprache bleibt metaphorisch (s. I Cor 6 13). In der Wortstellung ist die Strophe fein abgewogen; es korrespondieren an je einem Zeilenende τῷ θύραν, φωνῆς μου, θύραν, ebenso πρὸς αὐτόν, μετ' αὐτοῦ, μετ' ἐμοῦ; am Anfang jeder Zeile stehen die Verbalbegriffe (s. besonders das im Klang gleiche ἀκούσῃ und ἀνοίξῃ). So ergeben sich 7 Zeilen nach dem Schema b b b b a a a. 21 Der Inhalt des Ueberwinderspruches ist näher ausgeführt in 20 4; ähnliche Vorstellungen sind allgemein urchristlich, mögen sie sich auch oft in jüdisches Gewand kleiden (Lc 22 30 I Cor 6 2 II Tim 2 11 f.). Der Zusammenhang von 20. 21 ist dem von Lc 22 29 f. genau parallel; liegt also hier in anderer Fassung ein Jesuwort zugrunde? Dann wäre auch die Anspielung auf das Herrenmahl in 20 klar, obwohl jetzt die Worte sich nicht auf ein Mahl der Gemeinde mit dem Herrn, sondern des einzelnen mit ihm richten. Auch hier ist die Korrespondenz der Strophenzeilen vollkommen: νικῶν ∼ ἐνίκησα, καθίσαι μετ' ἐμοῦ ∼ ἐκάθισα μ. τ. πατρ. μου, ἐν τῷ θρόνῳ μου ∼ ἐ. τ. θρόν. αὐτοῦ. Danach ist auch die Strophe zu gliedern, so daß sich das Schema ergibt: a a a c c b a. ἐνίκησα wie Jo 16 33; s. zu 2 7. Hier scheint auf bekennnismäßige Formeln angespielt: „gestorben, auferstanden (= ἐνίκησα), sitzend zur Rechten Gottes“. Die Sessio ad dextram Dei ist bei Pls nur Col 3 1 erwähnt; s. zu 3 11. Dieser Spruch verheißt die letzte und höchste Würde; er schließt so wirkungsvoll den Kranz der 7 Ueberwindersprüche wie der 7 Sendschreiben.

DIE SIEBEN SCHREIBEN UND DIE SIEBEN GEMEINDEN.

1. Die Schreiben in c. 2 und 3 sind alles andere als Briefe. Keine briefliche Form, keine briefliche Situation, kein brieflicher Austausch ist in ihnen zu finden. Wo konkrete Verhältnisse durchschimmern, werden sie in absichtlich allgemein gehaltenen Worten mehr verschleiert als enthüllt, und auch der letzte Schimmer des Konkreten wird durch den Schluß jedes Schreibens gleichsam ins Allgemeine zerstreut. Auch die Gattung der Himmelsbriefe, die man auf sie angewandt hat (zuletzt Deißmann Licht v. Osten⁴ 208), vermag ihre Art nicht zu klären; die Schreiben sind nach 1 11 Teile eines Buches und von ihnen gilt deshalb das Wort: „Selig wer liest und die da hören auf die Worte der Weissagung!“ (13). Vergleichbar sind am ehesten altliche Prophetensprüche, die aus bestimmten zeitlichen Anlässen entstanden, für bestimmte geschichtliche Gemeinwesen gesprochen, doch immer in einem göttlichen Wort einen bleibenden zeitlosen Sinn verkörpern. Diese Analogie ist von dem Seher durch die stets wiederkehrende, altlich

begründete Eingangsformel nachdrücklich betont. So zielen denn auch diese heiligen Orakel, wenn man sie so nennen darf, auf bestimmte Verhältnisse und bestimmte Gemeinden und meinen zugleich, wie durch die Schleier aller Konkretionen hindurch, den Sinn einer zeitlich nicht mehr bestimmten Wahrheit. Dieser Sinn drückt sich zunächst in der Form der Schreiben aus. Ein jedes ist wie das andere gebaut, und selbst der leise Wechsel in der Stellung des Ueberwinderspruches ist in gleichem Maße formbestimmt. Gleich sind die Anfänge, gleich die Gliederung, gleich die Mahnungen, gleich bei aller vielfältigen Variation Wortschatz und Gedankenziel, und keine noch so besondere Lage rührt an die strenge Geschlossenheit dieser Form.

2. Diese Form aber ist nichts anderes als der Ausdruck eines unwandelbaren Gesetzes, dessen Verkörperung der Sprecher Christus ist. Wie er in der Vielfalt seiner Attribute immer der eine und gleiche bleibt, so bleiben auch in der Vielfalt der Sprüche Form und Sinn immer die gleichen. Der Grund dieser Einheit ist das Maß, nach dem jede einzelne Gemeinde gesehen und beurteilt wird. Wenige Begriffe umspannen den ganzen Inhalt urchristlichen Glaubens: „Werke“ als erstes und letztes, „Liebe und Glaube“, „Dienen und Dulden“; aber diese wenigen sind nur Zeichen des Reichtums, der in immer neuen Bildern sich entfaltet, Zeichen der Einheit, die eine lebendige Gliederung in sich schließt und den letzten unverrückbaren Ort darstellt, an dem die reiche Mannigfaltigkeit von Rat und Zuspruch, Trost und Segen, Hoffnung und Verheißung, Spott und Zorn, Herbheit und Innigkeit sichtbar wird. Nichts ist, was dieser Einheit sich entziehen kann, nichts Wandelbares auch, was in dieser majestätischen Unwandelbarkeit nicht seine letzte Begründung und seinen bleibenden Sinn empfinde. Geschichtlich zeugt diese viel gegliederte Einheitlichkeit und bewegte Strenge von einer religiösen Gesamtkonzeption von kaum zu unterschätzender Bedeutung. Man kennt den heftigen Kampf widerstrebender Mächte im Urchristentum, — um es einmal kurz zu formulieren — den Kampf von Tradition und Gesetz mit Geist und Enthusiasmus. Pls hat diesen Kampf Zeit seines Lebens in sich getragen und niemals rein ausgetragen, er war der Sprenger alten Gesetzes, ohne von dem „Neuen“ und neue Ordnung Schaffenden anders zeugen zu können als durch das ganz persönliche Bekenntnis einer an Christus gebundenen Frömmigkeit. Der Seher hat beides, Gesetz und Geist, zu einer religiös gegenständlichen Einheit verbunden. Mit einer unbezweifelbaren Autorität kündigt er von dem Gesetz, das alles Leben der Gemeinden meistert, aber es ist der Geist, der dieses Gesetz zu den Gemeinden spricht. So ist unter eschatologisch gerichtetem Blick, dessen Richtungsbestimmtheit aber gegenüber der bisherigen Eschatologie eigentümlich verwandelt ist (s. Allgemeines II 6), jene Einheit entstanden, aus der Gesetz und Geist in neuer und unlösbarer Verbundenheit hervorgehen, in der sie die beiden Seiten eines im Glauben gesetzten untrennbaren Verhältnisses umspannen, dessen Inbegriff und Verkörperung Christus selber ist.

3. Aus solcher religiösen Anschauung stammt die strenge Gebundenheit dieser „Orakel“ in Wort und Gedanke, in Form und Rhythmus. Ueberall schimmert die Redeweise attischer Prophetie hindurch, häufig sind auch Formelemente der hebräischen Poesie gewahrt, deren wichtigstes der parallelismus membrorum ist; aber an diesen überkommenen Formen bilden sich neue Weisen prophetischer Rede. Sie gliedert sich in Strophen von zahlenmäßig bestimmter Länge; die Grundzahl 2 der hebräischen Dichtung hat sich zu größerem Reichtum entfaltet. Aber auch in der längeren Strophe bleiben die Grundelemente erkennbar; neben das Zweierschema tritt das Dreierschema und aus beiden werden die 6, 7 und 9zeiligen Strophen komponiert. Auch das Dreierschema ist in attischer Dichtung vorgebildet (s. z. B. Ps 11), aber was dort gelegentliche Erweiterung ist, wird zum grundsätzlichen Formelement. Dreifach werden oft die Worte gereiht, dreifach längere oder kürzere Sätze gegliedert; die dreizeilige Strophe erscheint im letzten Schreiben in eindeutiger Klarheit, nachdem sie vorher gleichsam verborgen häufig die Gliederung der Strophe bestimmte (s. Erklärung). Dreifach sind endlich auch die allen Sprüchen gemeinsamen Faktoren, der Introitus, der Merke- und Ueberwinderspruch. Solche Dreigliederung begegnet nicht nur in der

Apc; wie sie vorher in den Psalmen sich bisweilen findet, so auch im 4. Ev und Jo-Brief, in den Oden Salomos, in mandäischen Hymnen, besonders an den poetischen Stellen jüdischer Apokalyptik (vgl. etwa Ass. Mos. 10, IV Esra), so daß diese Dreigliederung vor allem Stil apokalyptischer Rede zu sein scheint. Was den Seher im Rahmen dieser überkommenen und von ihm virtuos durchgebildeten Formen kennzeichnet, ist das Ineinander von strengem einheitlichem Denken, das in der Wiederholung gleicher Worte sich kundgibt, und leidenschaftlich bewegtem, bildlichem Anschauen; und dieses Ineinander, durch welches ähnlich das Jo-Ev. charakterisiert ist, ist hier ermöglicht durch die Bestimmtheit einer eigentümlichen Eschatologie des Sehers, der in allem Drang irdischen Geschehens und allem Zwang apokalyptischen Sehens ein unbeirrbares göttliches Wirken erblickt, das in aller Gegenwart und Zukunft seines Zieles und seiner Macht sicher ist.

4. Je deutlicher die einheitliche Geschlossenheit dieses Schreibens in Form und Inhalt ist, so daß an ihr jeder Versuch literarkritischer Quellenscheidung scheitert, um so schwieriger ist ihre geschichtliche Einordnung. Ein doppelter Kampf ist in ihnen ausgeprägt: der eine nach innen gegen das Treiben „nikolaïtischer Irrelehrer“ (2 6. 14. 16. 20 ff.), der andere nach außen gegen Nachstellungen, die zumeist von jüdischen Synagogen auszugehen scheinen (2 9. 13 3 8. 9). Nirgends ein Zeichen allgemeiner Verfolgung, aber in den Ueberwindersprüchen vor allem (s. auch 3 10) prägt sich die deutliche Erwartung aus, daß alles schon Erduldete nur Anfang und Vorzeichen sei von noch zu Erduldigendem. Hinter fast jeder Gemeinde liegt eine längere Zeit ihres Bestehens; mannigfache Irrungen und Wirrungen sind geschehen (2 4 3 1. 15). Da ferner auf das Erdbeben nirgends ausgespielt ist, das a. 60/61 Laodicea verwüstete, Gemeinde und Stadt vielmehr in materiellem Wohlstande erscheinen, so ist die Abfassung der Schreiben etwa in das letzte Jahrzehnt des I. Jhdts. zu setzen; und zu diesen inneren Anzeichen stimmen auch die bestimmteren altkirchlichen Zeugnisse (s. Allgemeines VII). Aus der Erwähnung von Verfolgungen ist ein sicheres Datum der Abfassung nicht zu gewinnen, sie sind noch sporadisch und lokal, und solche Verfolgungen waren bei der besonders nach dem Falle Jerusalems rechtlich prekären Lage der Urchristenheit immer möglich.

5. Wichtiger ist die Frage nach der Art der „sieben Gemeinden“, vor allem die nach den Gründen ihrer Auswahl und ihres Zusammenschlusses. Sicher ist wohl, daß die Schreiben an diese Gemeinden niemals eine isolierte Existenz geführt haben noch dazu bestimmt gewesen sind, einzeln den angeredeten Gemeinden zugestellt zu werden; das geht nicht nur aus der Gleichheit der Form hervor (s. oben), sondern z. B. auch aus dem gelegentlichen Hinweis auf „alle Gemeinden“ (2 23). Als ein Ganzes bilden sie vielmehr Teile eines für die Gesamtheit urchristlicher Gemeinden bestimmten Buches, das sich äußerlich in die Form eines Briefes „an die sieben Gemeinden“ (1 4) kleidet. Danach haben diese 7 Gemeinden eine dreifache Funktion: Sie sind zunächst die sieben namentlich benannten (1 12) Gemeinden Klein-Asiens; sie repräsentieren sodann eine in sich geschlossene Einheit, um es so zu nennen, eine Art von Provinzialverband, dessen Vorort vielleicht Ephesus war; sie repräsentieren endlich die Gesamtheit aller urchristlichen Gemeinden. Wie aber begreift sich bei solch dreifacher Funktion die einheitliche Bezeichnung „sieben Gemeinden“? Ein Grund ist gewiß in der Vorliebe für heilige Zahlen zu suchen, besonders für die Zahl 7, die dem Seher ein Zeichen göttlicher Sinnesganzheit und Sinneswirklichkeit ist. Aber dieser gleichsam persönliche Grund macht es nicht verständlich, wie andere nicht genannte Gemeinden sich unter diesen „Sieben“ mitverstanden wissen konnten. Der Name leitet also zunächst darauf, daß die genannten Gemeinden Vertreter auch der ungenannten sind, d. h. aber, daß jede einzelne gleichsam Vorort eines Diözesanverbandes ist; nicht erwähnte Gemeinden wie Milet, Magnesia, Tralles, Colossae wären also durch die ihnen geographisch nächstliegenden Vororte repräsentiert. Von diesen 7 Vororten ist dann wohl Ephesus, nach seiner Stellung zu Beginn aller Schreiben, als Hauptort anzusprechen. Die Art dieses Zusammenschlusses, soweit sie institutionell fixiert ist, kann nicht locker genug, soweit sie persönlich (z. B. durch den Seher) begründet ist,

- 4 Darnach sahe ich, und siehe, eine Tür im Himmel aufgetan, und sprach die erste Stimme, welche ich gehört wie wenn Drommete ruft mit mir: »Steig auf hierher, und zeigen will ich dir, was muß

nicht eng genug vorgestellt werden. Das persönliche Moment ist zweifellos das alles beherrschende, das institutionelle scheint sich noch ganz auf die Technik des Austausches von Schriften zu beschränken (s. zu 1 11). Im einzelnen sind wir über diese Entwicklung nicht unterrichtet. Bei der Heraushebung dieser 7 Gemeinden haben dann im einzelnen wohl eine Fülle konkreter geschichtlicher Faktoren mitgewirkt, wie Ansehen der Stadt, verkehrstechnische Lage, Alter und Bedeutung der Gemeinde, vielleicht auch die Bedeutung ihrer Stifter; zu bedenken ist auch, daß zahlenmäßige Bezeichnung von Städten und Landschaften im Altertum wie heute geläufig ist (z. B. Dekapolis, Dodekanes, heute Siebenbürgen usw.), daß speziell in Klein-Asien 7 Städte Vororte des provincialen Kaiserkultes gewesen zu sein scheinen, deren Zusammenhang freilich nicht deutlich ist. Wie aber vermag dieser Verband der 7 Gemeinden als die gesamte Urchristenheit angesehen zu werden? Worauf gründet sich dieses vom Seher vorausgesetzte, vielleicht auch von den Gemeinden beanspruchte Recht? Nun ist gewiß bei Pls schon jede einzelne Gemeinde Repräsentant aller Gemeinden als „des Leibes Christi“; aber gerade diese Anschauung besagt nichts für diese bestimmten Gemeinden, stellt vielmehr die Merkwürdigkeit dieses Anspruches erst ins rechte Licht. Es bleibt nur die Annahme, daß in der Tat die kleinasiatischen Gemeinden, deren Vertreter „die sieben Gemeinden“ sind, den Anspruch (schon vor der Apc) irgendwie gehegt haben, die Urchristenheit darzustellen, ihre Mitte und Spitze zu sein. Daß solch ein Anspruch überhaupt möglich war, hat für Jerusalem Holl gezeigt (Berl. Sitz.-Ber. 1921), wenn seine Gründe auch im einzelnen nachzuprüfen sind; daß er nach dem Falle Jerusalems auch für Klein-Asien und d. h. für Ephesus wirklich war, dafür finden sich einige, wenn auch nicht immer deutliche Spuren. Man weiß, daß die kleinasiatische Kirche wenigstens im ersten Viertel des II. Jhdts. als Zentrum der urchristlichen Gemeinden sich gewußt hat und angesehen worden ist (daher z. B. die Hochachtung, die Ignatius der Gemeinde zu Ephesus vor allen anderen darbringt). Darin braucht freilich nicht mehr zu liegen, als daß Klein-Asien die am stärksten christianisierte Provinz (vgl. Plin. ep. X 6) gleichsam das christliche Land κατ' ἐξοχὴν war, nachdem Palästina es nicht mehr sein konnte. Doch liegt darin wohl nicht nur die Tatsache ausgesprochen, sondern auch das Recht, sich also zu nennen. Petrus, das „Haupt der Kirche zu Jerusalem“, schreibt an kleinasiatische Gemeinden einen „katholischen“ Brief als den Vertretern der Christenheit (I Petr 1 1); mag der Brief „echt“ oder „unecht“ sein, er setzt das Recht solchen Anspruches voraus. Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde sind nach Ephesus übersiedelt, mögen im einzelnen die Nachrichten noch so apokryph sein; sie scheinen den alten Anspruch Jerusalems auf den neuen Ort zu übertragen. Die bekannten Nachrichten des Papias, Polykarp, Irenäus über den Verkehr von kleinasiatischen Presbytern mit Aposteln gewinnen dann neues Licht. Der Schriftenkreis, der mit Ephesus zusammenhängt (Eph, z. T. Past, dann doch wohl der johanneische Schriftenkreis), ist in seiner frühen kanonischen Geltung nur voll begreiflich, wenn Ephesus Erbe der Rechte und Pflichten Jerusalems war. Das Thema von Eph, der Ausgleich von Juden und „Griechen“, gewinnt einen aktuellen Sinn, die doppelte Bestimmtheit von Apc und Jo, ihre jüdische wie synkretistische Art, eine neue Beleuchtung. Erst dann wird es deutlich, warum die Gestalt des Pls so rasch und entscheidend aus seinem ureigensten Arbeitsfelde verdrängt werden konnte, wie einzelne Zeugnisse es darlegen (s. Holl a. a. O.) und unsere Schreiben voraussetzen. Eine andere Tradition hat sich an seine Stelle gesetzt, die Tradition Jerusalems, und mit ihr hat Ephesus als Vorort „der 7 Gemeinden“, d. h. der kleinasiatischen Urchristenheit Jerusalems Rechte und Pflichten überkommen. Nur unter dieser Voraussetzung ist vor allem die Adresse der Apc und die Einfügung von Schreiben an die 7 Gemeinden in ein Buch begreiflich, das für die Gesamtheit der

urchristlichen Gläubigen bestimmt ist. Sie ist vielleicht das wichtigste Zeugnis für eine Entwicklung, in der der Mittelpunkt des Urchristentums sich von Osten, und zwar von Jerusalem vielleicht mit einem kurzen Aufenthalt in Antiochien, über Ephesus (II. Jhdt.) in den Westen nach Rom (vom III. Jhdt. ab) verschoben hat. (Die ganze Frage bedürfte einer neuen Untersuchung; einzelnes bei Harnack, *Mission und Ausbreitung** II 732 ff.). — Ist die Annahme richtig, so ist die dreifache Funktion der „sieben Gemeinden“ in der Apc unmittelbar einleuchtend. Der Ausdruck mag selbst apokalyptischen, vielleicht auch polemischen Ursprungs sein, er weist dennoch auf konkrete, religiös begründete Verhältnisse. Dann sind aber die 7 Schreiben nicht eine Episode in dem sonst ganz anderen Zielen hingegebenen Buch der Apc (s. auch Einleitung zu 19 ff.), sondern sie sagen für die gesamte Urchristenheit, „was ist“ (119), dem mit gleichem Recht die Darstellung dessen folgt „was geschehen wird“. Einheit und Vielfalt der Briefe in sich sowie ihre Einordnung in den Plan und Aufbau der Apc ergeben sich dann als notwendige Folge dieses Verhältnisses.

IV hat in dem Aufbau der Apc eine doppelte Aufgabe: Es leitet einmal in majestätischem Bilde den gesamten apokalyptischen Teil ein, in dem sich überall verstreut Beziehungen zu seinem Inhalt finden (7¹¹ 11¹⁶ 12⁵ 14³ 19³ 20¹¹ 21⁵); es bildet sodann zusammen mit c. 5, das mit ihm eng verknüpft ist, den Auftakt zu den 7 Siegelvisionen (c. 6—81). Aber in solcher Verknüpfung ist es nach Form und Inhalt eine geschlossene Einheit. Sieben Strophen von je 7 Zeilen tragen die Vision; aus ihnen heben sich die 2.—4. Strophe heraus, die in ruhiger Schilderung, fast prädiatlos, das geschaute Bild zeichnen (2—7). Sie sind umrahmt von Strophen, die die einzige Handlung innerhalb dieser majestätischen Ruhe berichten. 1 gibt als kurze Einleitung die Aufforderung des Engels zu schauen, 8—10 schildern den unaufhörlichen Lobgesang, zunächst der Wesen, dann der Ältesten. Und wie der Lobgesang in einer Strophe aus 4 + 3 Zeilen besteht, so der der Ältesten, mächtig in Diktion und Gebärde sich steigernd, aus zwei Strophen, die einen zu 7, der andern zu 2 × 3 Zeilen. (Hier begegnen dann Verben in Haupttempora.) Das rhythmische Schema ist auch hier im allgemeinen gewahrt; wo es an Zeilenenden verlassen zu sein scheint, treten Gleichklang am Zeilenanfang oder andere Mittel an ihre Stelle. Die äußere Verbindung der Zeilen und Strophen ist zudem durch Wiederholung beherrschender Worte wie „Thron“, „Wesen“ oder durch kettenartige Anfügung, in der gleichsam das Weitergleiten des Blickes sich unmittelbar ausdrückt, hergestellt. Jede Strophe ist eine in sich gegliederte Einheit, ein deutliches Sinn Ganzes. 2. Den äußeren Mitteln der Schilderung entspricht der Inhalt der Vision. Kein Motiv begegnet, das nicht eine lange und wandelreiche Geschichte vielfältigster Verwendung hinter sich hätte; aber keines auch, das nicht neu gesehen worden wäre. Die Vision ähnelt in vielen Zügen der des Ezechiel (c. 1. 2); aber alle verwirrende Vielfalt, die dem ezechielischen Gesicht anhaftet, ist beseitigt. Zu himmlisch lobsingenden „Wesen“ sind die naturmythologischen Kerube geworden und fast jeden Zuges ihrer ursprünglich astralen Herkunft entkleidet. Der Thron steht nicht mehr (wie Ez 1) in dunkler Unsagbarkeit über wogendem Meer, sondern ist die schau gehütete, aber sichtbare Mitte des Bildes. Dieses lebt von einer großen Anschauung, der Majestät dessen, „der auf dem Throne sitzt“; aber kein einzelner Zug macht diese heilige Majestät anschaulich; sie wird nur in dem Spiegel ehrfurchtsvoller Gruppierung und unaufhörlichen Lobpreises kenntlich. Und wo einmal von „Allsichtigkeit“ in deutlichem Symbol die Rede ist, da ist es die Allsichtigkeit seiner Diener, nicht Gottes selbst, offenbar weil seine Form und Selbstgenugsamkeit auch nicht durch das Moment der Allsichtigkeit gestört werden kann und darf. So umkreist alles Einzelne

- 2 geschehn hernach. / Als bald ward ich des Geistes voll; und sieh,
im Himmel war ein Thron gesetzt, und auf dem Thron ein Sitzender.
3 und der da sitzt, zu schau'n gleich Jaspisstein und Sardon, und
rings ein Regenbogen um den Thron, zu schau'n gleich dem Smaragd. /
4 Und um den Thron rings vierundzwanzig Throne, und auf den
Thronen sitzend vierundzwanzig Aelteste, gehüllt in weiße Kleider,

die nur in farbigem Abglanze erkennbare Mitte; und in solchem Umkreisen und stetem Bezogensein erwächst die Vision zu einer Größe, die die bildende Kunst aller Jahrhunderte immer wieder zu plastischer Darstellung aufgerufen hat. 1 ist Ueber- und Einleitung, nach dem deutlichen Schema gebaut: b a b b b c b. Nicht nur μετά ταῦτα weist auf das erste εἶδον 1 12 ff. zurück, sondern ebenso die „erste Stimme“ auf 1 11. Μετά ταῦτα bezeichnet wie in Jo einen unbestimmt langen Zeitraum; es ist die allgemeinste und äußerlichste Verknüpfung. μετ. ταυτ. εἶδ. καὶ ἰδοὺ führt jedesmal eine Vision von besonderer Wichtigkeit ein, die aus der Reihe der durch einfaches εἶδον eingeleiteten hervorragt (7 1 9 15 8 18 1 19 1); es ist häufige Wendung der Apokalyptik. Das Auftreten eines angelus interpres (hier wie 1 11 17 1 ff. 19 9 21 9 22 8 ff.) kennzeichnet die Größe des zu Schauenden oder Geschauten und bedeutet, vom Gesichtspunkt der Komposition betrachtet, Markierung bedeutsamer Abschnitte. Das Bild einer himmlischen Tür ist in apokalyptischen Visionen häufig; vgl. z. B. Hen. 14 13 III Macc 6 18. Geht dieser Zug wohl auf Ez 1 1 zurück, wo die Anschauung vom geöffneten Himmel zuerst sich findet, so ist auch der Unterschied beachtlich; dort ἡνοίχθησαν οἱ οὐρανοί, hier θύρα ἡνεωγμένη; und erst 11 19 öffnet sich der Himmel ganz. Er ist als Palast oder Tempel vorgestellt (s. Gen 28 17 Ps 67 28 Hen. 14 15; Test. Levi 5 1 Dieterich Mithrasliturgie³ 11 ff.), was wohl zuletzt auf babylonischen Ursprung zurückgeht (s. Keilschr. u. AT³ 619). Wie 1 11, so wird auch hier unbestimmt von einer φωνή gesprochen; λέγων ist entweder constructio ad sensum (wie 11 15 19 14, auch Gen 15 1 LXX) oder Nachahmung des hebr. וַיִּשְׁמַע וְדָבַר und dann zu λαλούσης gehörig (wie 17 1 21 9; vgl. auch 10 8 und Radermacher² 107). Der Seher ist noch auf der Erde und sieht die offene Tür zum Inneren des Himmels; er wird jetzt aufgefordert, gleichsam auf die Schwelle zu treten (zur Form ἀνάβα = ἀνάβηθι vgl. Mt 17 20; Aristoph. Ran. 35; Blau⁵-Debr. § 95 8). Dieser Standort wird bis 10 1 festgehalten; hernach mannigfacher Wechsel. Zugleich wird dieses Stück deutlich als Vorbereitung zur Hauptvision gekennzeichnet, und ist darin 1 11 ff. gleich. δεῖξω σοι wie 1 1; es beginnt jetzt also der apokalyptische Teil des Buches; der Ausdruck nach Dan 2 28 f. 2 Das εὐθέως ἐγενόμην κτλ. ist der Anlaß zu mancher literarkritischen Operation am Text geworden (s. das Verzeichnis bei Bousset), weil es sich mit dem doch auch geisterfüllten εἶδον von 1 stoße. Aber es markiert gegenüber jener allgemeinen einleitenden Formel nichts anderes als den Beginn der Hauptvision. Sachlich sind also beide Wendungen gleichbedeutend; aber darüber hinaus liegt in ἐγενόμην ἐν πν. ausgedrückt, daß der Seher sich leiblich entrückt fühlt, wie es deutlicher 17 3 22 10 bezeichnet wird. Dadurch wird es eine Antwort auf die Aufforderung: ἀνάβα. Für den Gebrauch der Wendung s. III Regn 18 12 IV Regn 2 16 Herm. Vis. 1. 1. 3 21. 11 Sim. 91. 4; vgl. auch Ez 3 12 8 3 Hen. 14 4 f. 71 1 ff. u. ö. Vom Thron Gottes spricht das AT wie die spätere jüdische Literatur häufig (Stellen bei Bousset u. Charles, Weber² 164 ff.); auch findet sich z. B. in Test. Levi 5 1 18 6 das Bild mit dem eines himmlischen Tempels kombiniert. Charakteristisch aber ist, daß Gott ungenannt bleibt, vielmehr durch καθήμενος ἐπὶ τὸν θρόνον umschrieben

wird (ähnlich auch Mt 23 26). Diese Wendung unterliegt in der Apc einer eigentümlichen grammatischen Behandlung: Steht das Part. (mit oder ohne Artikel) im Genetiv oder Dativ, so wird ἐπὶ ebenso mit Gen. oder Dat. verbunden; steht das Part. im Nom. oder Acc., so auch das von ἐπὶ abhängige θρόνος im Acc. (Stellen bei Boussët 164 ff.). So ist der Ausdruck immer wie gleichschwebend behandelt. Das ist grammatisch gekünstelt, hat aber, zieht man die damit verbundene Vermeidung des Gottesnamen in Betracht, den eindeutigen Sinn, Thron und Gott zu einem Begriff gleicher Art und gleichen Wesens zu verbinden, daß auch durch Deklination diese gleichschwebende Einheit nicht gestört wird; diese Eigentümlichkeit liegt also auf der gleichen Linie wie die von 1 4 (s. dort). Jegliche Einzelbeschreibung Gottes ist sehr im Gegensatz zu 1 13 ff. vermeiden: er ist der Sitzende κατ' ἐξοχήν, und in diesem Sitzen liegt nach allgemein orientalischer Anschauung das Zeichen der höchsten Würde. Nur der farbige Abglanz des Ungenannten und Unnennbaren wird mit dem Schimmer von Edelsteinen gleichnishaft umschrieben (s. ὁμοιος ὀράσκει; die semitisierende Wendung, die die Unzulänglichkeit des Gleichnisses betont, nur hier nach Ez 1 4, 27 82). So wurde nach Curt. Ruf. III 37 auch in persischen Prozessionen der Sonnengott durch einen leuchtenden Kristall symbolisiert: *Imago solis crystallo inclusa fulgebat*. Ähnlich heißt es im Ginzā (12 29 f.): „Der Anblick ihres (der Lichtwesen) Antlitzes ist blinkend und klar gleich reinem Beryll“. Die drei verglichenen Steine (auch von Plato einmal zusammen genannt, Phaid. 110 E) sind ihrer Art und ihrem Glanze nach nicht mehr sicher zu bestimmen. Sardion (der Name nach dem Fundort Sardes Plin. n. h. 37, 105) scheint ein rötlich glänzender Stein (πυρρὸς τῷ εἶδει καὶ αἵματι δῆς, Epiph. de gemmis; vgl. Ex 28 18 Ez 28 13). Jaspis hat einen nach Gelb hinspielenden, rötlichen Glanz, ist aber dann nicht besonders kostbar, oder es ist ein durchsichtiger Stein wie Glas (s. Apc 21 11: χρυσταλλίζοντι; Plin. l. c.). Dann liegen hier die Farben weiß und rot vor, die im antiken Kultus der Lichtgötter beheimatet sind (s. Eva Wunderlich Die Bedeutung der roten Farbe RVV. XX, 1 (1925) 96 ff.). Unter Smaragd verstehen Theophrast und Plinius eine große Anzahl von Steinen, deren Farben vom durchsichtigen Aquamarin bis zum tiefen Grün variieren. Vielleicht ist hier ein wie Bergkristall fast farbloser Stein gemeint, in dessen Hexagonen die Sonnenstrahlen zu den Farben des Spektrums sich brechen (s. oben die Stelle aus Curt. Ruf.) Aber es ist auch möglich, daß bei der ἱρις nur an das Symbol des himmlischen Strahlenkranzes gedacht ist, den göttliche Wesen tragen (s. zu 2 10); dann ist es unnötig, nach „natürlicher“ Begründung zu suchen. 4 Vom Thron gleitet der Blick zum äußeren Kreis, der durch die 24 Aeltesten gebildet wird; sie bilden dann einen gehüteten Bezirk, in dem die 7 Leuchter und 4 Wesen stehen (s. 6). Daß die Schilderung nach der Rangordnung verfahren müsse (Thron, Wesen, Aelteste), daß sie jetzt von Innen nach Außen und wieder nach Innen springe, wodurch 4 als Interpolation erwiesen werde, ist ein nicht erwiesenes Geschmacksurteil (Johs. Weiß Off. Jo 54 ff.). Der Acc. πρεσβ. ist von einem zu ergänzenden εἶδον abhängig; es ist nicht gesetzt, weil εἶδον zugleich die Funktion hat, metrisch zu gliedern (ähnlich auch 13 2). τέσσαρες¹ (so ist mit AS 025 zu lesen) ist auch in der Koine vorkommendes Zeichen erstarrter Flexion (s. Radermacher² 71). Die Funktion der Aeltesten ist doppelt: Sie stimmen in den himmlischen Lobgesang ein (5 8, 11, 14 7 11 11 16 19 4), und einzelne von ihnen deuten dem Seher die geschauten Bilder (5 5 7 13). Die nächste Analogie zu diesem Bilde: Gott im Rate seiner Aeltesten thronend, bietet Jes 24 23 dar: βασιλεύσει κύριος . . καὶ ἑνώπιον τῶν πρεσβυτέρων δοξασθήσεται (vgl. auch III Regn 22 19 Job 1 6 21 Dan 7 9). So ist es eine Art himmlischen Aeltestenrates,

5 und ihnen auf den Häuptern goldene Kränze. Und aus dem Thron
 gehn Blitze, Stimmen aus und Donner. / Und sieben Feuerfackeln,
 6 brennend vor dem Thron, — die sieben Geister Gottes sind's. Und
 vor dem Thron wie gläsern Meer, Krystalle gleich; und in des
 Thrones Mitten und rings um den Thron vier Wesen, mit Augen über-
 7 säet vorn und hinten; und war das erste Wesen einem Löwen gleich,
 und war das zweite Wesen einem Stiere gleich, und war des dritten
 Wesens Anlitz wie ein Mensch, und war das vierte Wesen einem

dessen Glieder als Könige gekrönt auf Thronen sitzen und als Priester Gott preisen und ihm die Gebete seiner Frommen darbringen (5 s.). Sie haben keine Aufgabe am Tage des Endgerichts; und heißen dennoch *κύριοι* (7 14). Ihr priesterliches und königliches Amt erinnert zwar am nächsten an die Charakteristik der Gläubigen (1 6); dennoch sind sie keine „abgeschiedenen Seligen“. Denn niemals vermag ein „Vollendeter“ das göttliche Prädikat *κύριος* zu tragen oder Mittlerrolle für die noch nicht Vollendeten auszuüben. So handelt es sich nach der Auffassung der Apc eindeutig um Engel; ob sie als Repräsentanten einer himmlischen Gemeinde oder der Gläubigen auf Erden aufzufassen sind, bleibt fraglich. Aber weshalb sind es gerade 24 Aelteste? Auf die Zahl gestützt, hat man in ihnen Nachbilder der 24 babylonischen Sterngötter des Tierkreises gesehen (so vor allem Boll 35 f.; s. Beilage 2), die *δικασταὶ τῶν ὅλων* heißen — aber die Aeltesten sind gerade nicht Welt-richter —, und auch an die 24 Yazatas erinnert, die zum Götterstaat Ahura Mazdas gehören (Grundr. d. iran. Philol. II 641; Bousset z. St.). Aber kein Zug an den Aeltesten hat astrale Bedeutung; und wenn die Zahl 24 astraler Herkunft ursprünglich ist, so hat sie sich doch längst davon gelöst und ist zum Bilde des Kosmos geworden, wie Aristoteles, Met. 1093 b zeigt, der als Lehre der Pythagoreer von den 24 Buchstaben des Alphabetes und den 24 Tönen des Aulos berichtet: „*Gleich ist der Zwischenraum sowohl in den Buchstaben von α bis ω wie von dem Bombyx (= dem tiefsten Ton) bis zum letzten und höchsten Ton auf dem Aulos, dessen Zahl gleich ist der Totalität des Himmels*“ (*ὁὐλομελεία τοῦ οὐρανοῦ*). Ist die Zahl 24 an sich Symbol einer kosmischen Ganzheit, so liegt kein Grund vor, nach Sternengöttern zu fahnden, um des Sinnes der Aeltesten habhaft zu werden. Die Zahl 24 bezeichnet sie als zum Himmel gehörig, nicht mehr und nicht weniger. Wahrscheinlich ist, daß dieses Bild der 24 Aeltesten als Repräsentanten einer himmlischen Gemeinde durch jüdische Analogien beeinflusst ist. 24 Priesterklassen kennt das Judentum (I Paral 24 7 ff. Jos. ant. VII 147); ihre Vorsitzenden heißen „Fürsten“ (I Paral 24 5 Dan 10 13. 20. 21) und „Aelteste“ (Joma 1 5 Tamid 1 1 Middoth 1 8 s. Schürer II³ 236); am verwandtesten ist Tanchuma 52^b (s. Beilage 3). Ebenso gab es 24 Levitenklassen, deren Aufgabe es war, „zu prophezeien mit Harfe, Psalter und Cymbel“ (I Paral 25 1; vgl. Apc 5 8); da zudem Tempel, Altar, Stiftshütte im Himmel vorhanden sind (6 9 11 19), ist es nicht unmöglich, auch *ἄγγελοι* der Priester und Leviten vertreten zu denken. Aber auch dann sind diese Vorstellungen wohl nur Analogien, von denen einzelne Züge hier von Einfluß waren, wie denn das Bild der himmlischen Gemeinde überhaupt Züge jüdischer Endhoffnung zeigt. 5 beginnt den Raum zwischen Thron und Aeltesten zu schildern. Der Zug vom Donner usw. ist Ex 19 16 und Ez 1 13 entlehnt (vgl. auch I Regn 2 10 Ps 17 4 ff. 76 19 Job 37 4 f.); den dreifachen Ausdruck (so auch 11 19 16 18, nur 8 6 in Umstellung) veranschaulicht Jub 2 2: *ἄγγελοι φωνῶν, βροντῶν καὶ ἀστραπῶν*. Wie hier von 7 Fackeln, so wird Apc. Bar. 21 6 (III 2 6 Violet) von heiligen

Wesen gesprochen, „*die du von ewig her gemacht hast aus Flamme und Feuer, die deinen Thron <mit Furcht> (?) umstehen!*“ So sind auch sie Symbole für Engel, wie der Relativsatz es deutet. Freilich haben Fackeln und Geister keinen unmittelbaren Vergleichspunkt. Er wird in der geläufigen Vergleichung beider mit Sternen zu suchen sein, wie denn z. B. auf Monumenten des Mithraskultes die 7 Planeten als 7 flammende Altäre dargestellt sind (Cumont Textes et Monuments I 115, II 232 u. ö.). Dennoch genügen solche und andere Parallelen nicht, um den eigentümlichen Sinn der 7 Geister in der Apc zu erklären; denn hier sind diese Geister eben nicht als selbständige Wesen göttlicher Art vorgestellt, sondern, abgesehen von 14, nur im Symbol dargestellt (auch 31). Vielleicht ist das ein Zeichen, daß sowohl die 7 Fackeln wie hernach die 7 Augen des Lammes (56) traditionelle Bilder (unmittelbare Analogie bietet hier Ex 2537 Sach 42), ihre Deutung aber als der 7 Geister Eigentum des Sehers sind. Es würde dann genügen, auf den Sinn der Siebenzahl als eines Zeichens göttlicher Totalität zu verweisen. Die Deutung als Glosse zu streichen (Spitta, JohsWeiß, Wellhausen), ist dann nicht nur methodisch willkürlich, sondern auch sachlich falsch. 6 bringt wieder in neuer Form die Reste einer alten Naturschauung (nächste Parallelen sind sl. Hen. 33 Test. Levi 27). Das gläserne Meer ist offenbar der Himmelozean (s. auch Gen 17 Ps 1374 Jub. 24); der ursprüngliche Sinn dieses Bildes ist gewiß der von Ps 1374: „der seinen Söller im Wasser bälkte“, so daß der himmlische Thron auf den Wogen des himmlischen Ozeans ruht. Aber dieser Sinn ist hier nicht mehr verstanden; nur „vor dem Thron“ ist das Meer, und es ist auch nur „wie“ ein Meer. Die reale Anschauung ist hier (nicht aber an den angezogenen Stellen) zum geheimnisvollen Symbol geworden (s. zu 152). Zum Vergleich von Wasser und Glas s. die koranische Salomonslegende, Sur. 27 44. Ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου ist nicht mehr sicher zu deuten. Die 4 Wesen können nicht als Träger des Thrones verstanden werden, wie es Ez 122, dem unmittelbaren Vorbild, doch wohl der Fall ist. Denn sie werfen sich nach 58 194 vor dem Thron nieder (vgl. auch 157; nach sl. Hen 211 überschatten sie den Thron). Dann müssen sie „rings um den Thron“, „in der Mitte“ jeder Seite stehend gedacht werden, wie denn auch alle bildlichen Darstellungen diesen Zug so verstanden haben. Aber das ist aus ἐν μέσῳ allein nicht zu lesen. Dann ist die Wendung wohl ähnlich farblos wie etwa das aram. ܡܕܢܐ und bedeutet, im Gegensatz zu ἐν ὧπιον τ. θρον. (= am Fuße des Thrones), nur „in der Höhe des Thrones“, so daß dieser vorn zum Teil durch das eine Wesen verdeckt wird; oder aber sie ist nur allzuwörtliche Herübernahme aus Ez 113, die mit der andersartigen Anschauung des Sehers von den „Wesen“ nicht mehr stimmt und deshalb durch κύκλῳ τ. θρον. umgedeutet und korrigiert wird (wie denn auch einige LXX-Hss. in Ez 15 das ἐν κύκλῳ der Apc eingefügt haben). Die Annahme einer Interpolation (Könnecke Emendationen zum NT 35) löst die Schwierigkeit nicht, sondern verschiebt sie nur. Die Schilderung der 4 Wesen ist im ganzen aus Ez 1 genommen. Aber nicht nur in anderer Reihenfolge sind sie dort aufgezählt, sondern es handelt sich dort um vierköpfige Gestalten; und was als Rest mythischer Anschauung bleibt, ist durch ἑμοιος in die Sphäre des Symbols gezogen.

Der Ursprung der Vorstellung von „vier Wesen“ um den göttlichen Thron geht auf babylonische Astrologie zurück (vgl. Keilschr. u. AT³ 631 ff. Gunkel Zum rel.gesch. Verst. des NT 44 f.), nach der vier Sternbilder, als mythische Ungeheuer gedacht, das Firmament tragen; es sind die Sternbilder des Stieres, des Löwen, des Skorpionen, der immer als Mensch vorgestellt ist, und des Adlers, der in unmittelbarer Nähe des Wassermannes

8 Adler gleich im Flug. / Und die vier Wesen, ihrer jedes hat sechs Flügel, [sind um und innen augenübersät] und haben Ruhe nicht bei Tag und Nacht, und rufen: »Heilig, heilig, heilig der Herre
 9 Gott, der Allbeherrscher, der war und ist und kommt.« / Und wenn die Tiere geben Preis und Ruhm und Dank Ihm, der da sitzt auf
 10 dem Thron, Ihm, der da lebt in aller Zeiten Zeiten, so sinken hin die vierundzwanzig Aeltesten vor Ihm, der sitzt auf dem Thron, und beten an vor Ihm, der lebt in aller Zeiten Zeiten, und werfen
 11 ihre Kränze nieder vor dem Thron, und rufen: / »Würdig bist du, unser Herr und Gott, zu nehmen Preis und Ruhm und Macht! Denn du erschufst das All, durch deinen Willen war's, und wurde es erschaffen.«

steht und diesen hier ersetzt. (Ueber den Zusammenhang dieser vier Gestalten mit den Winden s. Keilschr. u. AT³ 631, auch Charles I 122 f.) Trümmer dieser astrologischen Anschauung haben sich auf israelitisch-jüdischem Boden in den Gestalten der Kerube, so vor allem Ez 1, erhalten und sind kombiniert mit der andern, daß der Himmel Jahwes Thron sei (Js 66 1). Wenn gleich ihre phantastische Pracht immer wieder zu Ausspinnungen reizte (s. Bousset z. St.), so geht die Tendenz der Entwicklung immer stärker auf Austilgung aller astralen Elemente, die in der Apc am durchgreifendsten geschehen zu sein scheint. Die Wesen tragen nicht den Thron (wie Ez 1, vgl. IV Regn 19 15 Ps 17 11 79 2 98 1 Js 37 16), sondern stehen um den Thron; so sind sie auch Hen. 71 7 als „Wächter des Thrones von Gottes Herrlichkeit“ dargestellt (s. auch Hen. 39 12 sl. Hen. 19 6). Aber auch diese Aufgabe von Wächtern scheint ihnen hier nicht zugeteilt, sie sind allein da, um Gott zu preisen wie die Seraphim (Js 6 2). Ihnen gleich haben sie 6 Flügel (Ez 1 6 4 Flügel; III Regn 6 24 ff. II Paral 3 13 2 Flügel), vgl. sl. Hen. 21 1. Den dunklen Rest astraler Ueberlieferung bewahren unverstanden die gleichnishaften Züge von „Tieren“ wie die Fülle der „Augen“, mit der sie bedeckt sind. Wenn auch dieser Zug wohl auf Ez 1 18 10 12 zurückgeht, so ist es doch ein ganz allgemeines religionsgeschichtliches Symbol (Beispiele für Indien, Persien, Aegypten, Griechenland, Judentum usw. bei Jacoby Zur Erklärung der Kerube, Arch f. Rel.wiss. 22 (1923/24), 257—265), das ursprünglich nur von Göttern gebraucht, ihre Allsichtigkeit oder Allmächtigkeit veranschaulicht, dann im Judentum und hernach hier auf Diener Gottes übertragen ist. Diese Uebertragung hängt auch hier mit dem völligen Zurücktreten astraler Beziehungen (Augen = Sterne) zusammen, die ursprünglich gewiß vorhanden waren. So sind die mythischen Kerube wie im Spätjudentum, so hier zu einer der höchsten Engelklassen geworden und ihr einziger Sinn ist die Anbetung Gottes — ein Sinn, den das nicht mehr verstandene Geheimnis ihrer Gestalten nur verstärkt. Die Deutung der 4 Wesen auf die 4 Evangelisten geht auf Iren. III 11 8 zurück; in ihre heute geläufige Form ist sie erst durch Augustin (de consil. evang. 1 6) gebracht.

8 Die weitere Schilderung ist durch das Bild der Seraphim (Js 6) bestimmt. Zu ἐν καὶ ἔν s. Radermacher² 71; ἀνά ist distributiv, aber eine seltsame Anomalie. κυκλόθεν . . . ὀφθαλμῶν, kann wie Wellhausen (p. 9) zuerst sah, nur Interpolation nach Ez 1 18 sein; denn κυκλ. καὶ ἑσώθεν ist eine unmögliche Vorstellung, und γεμ. ὀφθαλμῶν eine bedeutungslose Wiederholung, die zudem den Zusammenhang der nach Js 6 2 f. gegebenen Beschreibung unterbricht. Der unaufhörliche himmlische Lobgesang ist verbreitete Vorstellung (Stellen bei Charles I 125 f.); das große Vorbild ist das Trishagion von Js 6. Aber auch der Unterschied ist bedeutsam genug. Das einfache κύριος σβαώθ ist in das vollere und dreifach gegliederte κυρ. ὁ θεὸς ὁ παντοκρ. übergegangen (s. zu 1 8); nicht mehr

„ist die ganze Erde voll seiner Herrlichkeit“ (Js 63), sondern der Lobpreis ertönt, apokalyptischem Tenor gemäß, allein im Himmel. Einen Uebergang zu dieser Transzendenz stellt Hen. 39¹² dar: *Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Geister; er füllet die Erde mit seinen Geistern*. An die Stelle des Bezuges auf die Erde ist dann die dunkle Formel der zeitlosen göttlichen Totalität getreten. Dieses Trishagion ist strenger gefügt als das Jesajanische; drei Zeilen, wie Js 63, aber darüber hinaus jede dreifach gegliedert. Die Betonung der Unaufhörlichkeit ist stilgemäß und bewußt überschwänglich; denn schon 9 f. unterbricht, mit ebenso betont abschließender Huldigung der Aeltesten; ihre Huldigung findet, wie 58.14 11¹⁶ 19⁴ zeigt, nur auf Höhenpunkten der apokalyptischen Visionen statt. *ὅταν* ist deshalb einmalig, nicht wiederholend; zum Futur vgl. Radermacher² 100. 179. Die Dreiheit *ὁ ὅς α κ λ*. ist an attische Wendungen angelehnt (vgl. Ps 86 28¹ 95⁷; s. Hen. 61⁹: *ἐὼς γαίης καὶ θαλάσσης καὶ ὑψῶν*). *εὐχαριστία* (nicht in den kanonischen Büchern der LXX) findet sich nur 2mal in der Apc (bei Pls 12mal), und nur in Lobpreisungen Gottes, nicht des Lammes (vgl. Dibelius² zu I Th 3⁹). *ὁ ζῶν* (s. zu 1¹⁸) ist der alte attische Gottestitel (Stellen bei Swete zu 1¹⁸); am verwandtesten ist Sir 18¹: *ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα*. Das Abwerfen der Kränze ist eine orientalische Form feierlicher Huldigung, die auch Plut. Lucull. 522 beschreibt: *Τρυφάνης τὸ διαδήματα τῆς κεφαλῆς ἀφελόμενος ἔθηκε πρὸ τῶν ποδῶν*, ferner Tac. Annal. 15²⁹; Cic. pro P. Sestio 27. **11** Der letzte Hymnus aus 2 × 3 Zeilen bedeutet Steigerung gegenüber dem dreizeiligen Trishagion; er zeigt durchaus eigenes Gepräge, trotz aller attischen Beeinflussung der einzelnen Wendungen. *Ἄξιός* ist feierliche Form der Akklamation, deren Ursprung und Sinn noch nicht genügend untersucht ist; in späterer Zeit bei der Inthronisation von Bischöfen häufig verwandt, scheint sie auf antiken Brauch, vielleicht der Akklamation von Olympioniken, zurückzugehen (s. Clermont-Ganneau Rec. d'archéol. orient. 8 (1924) 76). Der so eingeleitete Hymnus, der, wie *λαβεῖν* zeigt, nicht eine ewige Eigenschaft, sondern einen einmaligen Akt der visionären Gegenwart meint, spricht das sieghafte Bewußtsein des Sehers aus, in aller verwirrenden Fülle von Religionen und Kulturen den allein wahren und mächtigen Gott zu verehren; deshalb darf man in *ὁ κύριος καὶ θεὸς ἡμῶν*, zumal sich die Verbindung beider Namen durch *καὶ* sonst nirgends in LXX u. NT findet (ähnlich nur Jo 20¹⁸), einen bewußten Kontrast zu verbreiteten hellenistischen Göttertiteln erblicken, die als Kaisertitulatur: *Dominus et Deus noster* von Domitian offiziell eingeführt wurden (Suet. Domit. 13). Die Uebernahme der Macht geschieht in der Endzeit; deshalb ist dieser Hymnus Präludium von 7¹² 11¹⁶ 12¹⁰ 19². Und die Endzeit lenkt den Blick auf die Urzeit, der Gedanke der Herrschaft auf den der Schöpfung. Auch sie wird gleichsam in dem Augenblick geschaut, da das All „durch seinen Willen“ in die Wirklichkeiten brach. Endzeit und Urzeit, Herrschaft und Schöpfung schließen sich so zum Ring. *Ἐκτίσθησαν* fehlt in A, aber es ist kaum Zusatz; denn sonst entbehrt der Satz der Dreigliederung und sachlich ist für den Seher das All nur, weil und indem es geschaffen wurde. Darum wird das Moment der Schöpfung noch einmal betont und wiederholt. Einzig ist diesem Hymnus auch, im Vergleich mit gleichzeitigen jüdischen Anschauungen (s. etwa IV Esra 6^{55.59} (III 2¹⁸ ff.) Ass. Mos. 1¹² Apc. Bar. 14¹⁸ f. (II 4¹⁸ f. Violet) u. ö.; s. Weber² 208 ff.), daß die sonst stereotype Angabe eines Zweckes fehlt, um dessentwillen die Welt erschaffen wurde, seien es die Menschen oder Israel oder die Frommen. Dieses Fehlen ist auch ein Zeichen der majestätischen Ruhe und Größe des Bildes, in das kein „Zweck“ mehr hineinragt. **V** So eng auch die Verbundenheit von c. 4 und 5 in Form und Gehalt ist, so bildet doch c. 5 eine in sich geschlossene und sorgfältig

5 Und ich sahe auf der Rechten des, der auf dem Throne sitzt, ein Buch beschrieben in und außen, und gesiegelt mit siebn Siegeln. /

gegliederte Einheit. Ein nicht nur äußerliches Merkmal zerlegt dieses Kapitel: das auf so knappem Raum in seiner Häufigkeit einzigartige Hervortreten des Sehers in der 1. Pers. sing. εἶδον (1. 2. 6. 11), ἔκλαιον (4), ἤκουσα (11. 13) gibt die Grenzen der Abschnitte an; und nur auf dem Höhepunkte (8) schweigt das Ich, und wird der Beginn eines neuen Absatzes durch feierliche Wiederholung der letzten Worte gekennzeichnet. So ergeben sich 7 Abschnitte; aber damit ist die Herrschaft der Siebenzahl noch nicht zu Ende. Das Kap. wird eingerahmt von zwei kurzen Dreizeilern (1. 14): 2—13 bilden wiederum 7 Strophen zu je 7 Zeilen (Einzelnes s. Erklärung). Jeder der 7 Abschnitte gruppiert sich um ein Hauptmotiv; der erste gibt eine knappe Schilderung des Buches als Einleitung, der zweite und dritte geht um die Frage des Engels und die Klage des Sehers; und in bewußter Kunst ist die Wendung, „das Buch zu öffnen und zu brechen seine Siegel“, viermal wiederholt, jedesmal sprachlich leise variiert. Der vierte Abschnitt bringt die Tat des Lammes, der fünfte bis siebente den dreifachen himmlischen Lobgesang. Auch die Abschnitte untereinander sind fein abgewogen. Nach der Einleitung (1) folgt nicht sogleich die Eröffnung des Buches, sondern zunächst die Frage des Engels; das ist, vom Standpunkt der Komposition aus, ein Retardieren und dadurch Erhöhen der Spannung, und beides wird durch das Schweigen der Welt, die Tränen des Sehers, den Trost des Ältesten dreifach gesteigert. Erst dann wird die Tat des Lammes geschildert, in der Hauptsache knapp und scheu berichtend (8), in allen Einzelheiten weit und prachtvoll ausladend. Und wie in vier Stufen zu diesem Höhepunkt aufgestiegen war, so ist auch der Ausklang vierfach: Dem Trost des Ältesten korrespondiert der „neue Sang“, dem Weinen des Sehers der Jubel des Engelchors, dem Schweigen der Welt der Lobgesang aller Welt, endlich der Frage des Engels das Amen der Wesen und die wortlose Anbetung der Ältesten. Hier liegt auch der Unterschied der Vision in c. 5 von der in 4; diese ist dialogisch und chorisches bewegt, jene verharrt in majestätischer Ruhe; und ein Zeichen dafür ist die Häufigkeit der „dynamischen“ Verba finita gegenüber dem Vorherrschen der „statischen“ Partic. dort. An der inneren und äußeren Geschlossenheit des Kapitels scheitern alle Versuche literarkritischer Quellenscheidung. 2. Schwieriger sind die sachlichen Probleme dieses Kapitels. Die Tat des Lammes wird in 5 und 9 als Folge seines „Sieges“ hingestellt. Da nun 3²¹ mit dem „Siegen“ die sessio ad dextram dei unlöslich verknüpft ist, so muß auch hier das gleiche gemeint sein: und es ist nur folgerichtig, wenn in 7¹⁷ von dem „Lamme in des Thrones Mitten“ gesprochen wird. Aber was bedeutet dieses „Sich setzen zur Rechten Gottes“? Die Szene erinnert aufs stärkste an die Inthronisation eines neuen Herrschers. So heißt es auch von Horus (Erman Die Literatur der Aegypter 187 ff.), der in den Saal der Götter eingeführt und von ihnen begrüßt wird als „Tapferer, Gerechtfertigter“ (gerechtfertigt sein und siegen sind auch im Aramäischen und Syrischen gleichbedeutend = ܫܠܬܐ s. Lidzbarski Jo-Buch d. Mand. II 1, A. 3): „Er ergriff die Herrschaft der beiden Ufer, und die Krone saß fest auf seinem Haupte“; und in überschwänglichen Worten wird dann der Segen seines Regiments und der Jubel der Regierten geschildert. Solche Vorstellung, den messianischen Hoffnungen nähergebracht, liegt wohl auch dem prophetischen Bericht zugrunde, der unter einer Fülle von preisenden Worten die Einsetzung eines ewigen Herrschers, Richters und Priesters verschleiert und es unbestimmt

läßt, ob es auf Erden geschieht oder im Himmel (Test. Levi 18): *Er wird ein Gericht der Wahrheit halten auf der Erde in einer Menge von Tagen . . dieser wird leuchten wie die Sonne auf Erden und jedes Dunkel von der Erde wegnehmen, und es wird Friede auf der ganzen Erde sein. Die Himmel werden jauchzen in seinen Tagen und die Erde wird sich freuen und die Völker frohlocken . . Die Himmel werden sich öffnen und aus dem Tempel der Herrlichkeit wird über ihn Heiligkeit (?) kommen . . ; und die Herrlichkeit des Höchsten wird über ihm gesprochen werden . . Er selbst wird die Majestät des Herrn seinen Söhnen geben in Wahrheit bis in Ewigkeit; und er wird keinen Nachfolger haben . . bis in Ewigkeit. Und er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen . . und wird den Heiligen zu essen geben von dem Holz des Lebens . . und Beliar wird von ihm gebunden werden.*“ Was in solchen und ähnlichen Zeugnissen vorliegt, ist der letzte und höchste Teil eines Erlöserglaubens, der an den Akt der Inthronisation eines göttlichen Herrschers und Richters den Beginn einer neuen Zeit, genauer das Ende aller Zeit knüpft (s. auch Einleitung zu 121–6). Was hier an himmlischem und irdischem Lobpreis dem „Lamm“ entgegenschallt, hat dort sein sachlich entsprechend verändertes Analogon. Aber diesen Zeugnissen fehlt die Verbindung mit dem Buch, das niemand öffnen kann; hier hilft vielleicht Od. Sal. 23 weiter. Dort wird von dem göttlichen Denken gesprochen, das *„ward wie ein Brief“*: *„es stürzten auf den Brief viele Hände, ihn zu erraffen, zu nehmen und zu lesen; aber . . sie scheuten sich vor ihm und dem Siegel drauf, weil sie keine Macht hatten, das Siegel zu lösen; denn die Kraft auf dem Siegel war stärker als sie.“* Auf dem Brief war *„das Zeichen des Reiches und der Herrschaft“*; und er war ein *„Brief des Befehls“*, und *„eine Tafel, vom Finger Gottes röllig beschrieben“* (s. 1). *„Als sich versammelt hatten alle Länder zumal, da erschien in seiner Herrschaft der geoffenbarte Herrscher, der Sohn der Wahrheit vom höchsten Vater. Der erbt alles und nahm es ein, . . die Verfolger wurden ausgelöscht und ausgetilgt.“* Ähnliche Anschauungen knüpfen sich an den „Brief“ im Ginza (s. dazu Reitzenstein Iran. Erl.-Myst. 66 ff.). So deutlich die Unterschiede dieser Vorstellung (s. dazu auch Greßmann Od. Sal. 23, Berl. Sitz.-Ber. 37 (1921) 616 ff.) von der hier vorliegenden sind, so ist doch auch die Ähnlichkeit unverkennbar; beide Male handelt es sich um Ergreifen einer Urkunde und Lösen ihres Siegels, und beide Male ist niemand dazu mächtig als „der Sohn der Wahrheit vom Vater“, und hier wie dort ist mit dem Akt des Ergreifens ewige Herrschaft und ewiges Richtertum verknüpft. Denn auch in 5⁹ und 12 bricht der Gedanke, daß das Lamm berufen sei, *„zu herrschen bis ins fernste Ewigkeit“* (Od. Sal. 23²²), klar hervor. Die Motive dieser Vorstellung sind im einzelnen nicht mehr durchsichtig, aber ihr Sinn ist deutlich, und er weist wieder in den Kreis jenes Erlöserglaubens, der auch in c. 12 sichtbar wird und in dem Mythos von Urmenschen, der zugleich Herrscher und Erlöser ist, seine bislang klarste, wenn auch ganz eigentümliche und mit der Anschauung des 4. Ev. nicht ohne weiteres identifizierbare Veranschaulichung gefunden hat (s. dazu jetzt auch Bultmann ZNTW 1925, 110 ff.). 3. Zwei Schwierigkeiten bleiben noch: Der Sinn des Buches in c. 5 ist umfassender als er sich in 61–81 entfaltet. Aber auch in c. 6 ist das Lösen der Siegel Anfang des Gerichtes und der Herrschaft des Lammes; und die allumfassende Bedeutung des Buches ist in 5¹² deutlich betont. Die sachlich geringfügige Diskrepanz rührt daher, daß das Lösen der Siegel als ein literarisches Mittel der Gliederung der nachfolgenden Visionen verwandt ist. Sodann: Die Inthronisation erfolgt am Ende der

- 2 Und ich sahe einen starken Engel, der kündete mit lauter Stimme:
 Wer denn ist würdig, das Buch zu öffnen und zu brechen seine
 3 Siegel? Und es vermochte niemand in dem Himmel, noch auf
 der Erde noch unter der Erde, das Buch zu öffnen und darein zu
 4 sehn. / Und ich weinte sehr, daß niemand würdig ward erfunden,
 5 das Buch zu öffnen und darein zu sehn. Und einer von den Aeltsten
 spricht zu mir: Weine nicht; sieh überwunden hat der Löw' aus
 Judas Stamm, die Wurzel Davids, das Buch und seine sieben
 6 Siegel zu eröffnen. / Und ich sah in Thrones Mitt' und der vier
 Wesen, und in Mitt' der Aeltesten, da stand ein Lamm gleich
 wie geschlachtet; sieb'n Hörner hat es und der Augen sieben —

Zeit, aber nach 3 21 ist sie schon in der Vergangenheit geschehen (das gleiche meint auch Ph 2 10 f.). Aber das weist nur auf den mit jenem Erlöserglauben verbundenen Zeitbegriff hin, für den das eschatologische Geschehen eine sozusagen in aller Öffentlichkeit sich vollziehende Wiederholung dessen ist, was für die Gläubigen schon in der geschichtlichen Vergangenheit geschehen ist. Denn beides ist Ausdruck eines ewigen Geschehens (s. dazu Allgemeines II 5. 6). 1 folgt dem Schema b c a; die Korrespondenzen bringt erst 2; beide werden so eng verbunden. Das Buch liegt auf der offenen Hand, d. h. wohl: die Hand ist in einer Gebärde ausgestreckt, deren Sinn der Engel in Worte faßt. Ueber die Form des Buches ist Streit; am nächsten liegt wohl der Gedanke an eine Buchrolle (s. Bousset u. Charles), die in strengem Sinne eine *διπλοδύρακτον* ist (ähnlich Ez 2 10). Das *ἔσθθην* ergibt sich für den Seher wie selbstverständlich aus der Tatsache der Versiegelung. Aber es ist nicht unwichtig, daß nach römischer Vorschrift ein Testament siebenfach gesiegelt wurde (s. Zahn z. St. und Sattler ZNTW 1922, 231 ff.). Die Siebenzahl ist hier freilich nicht eingeführt, um den Formen römischen Gesetzes zu entsprechen, sondern wegen des Schemas, in dem sie Symbol eines religiösen Sinnes ist. Den Inhalt des Buches hat schon Arethas getroffen, wenn er sagt: *βιβλίον τὴν πάνσοφον τοῦ θεοῦ μνήμην νοοῦμεν . . καὶ τῶν θείων κριμάτων τὴν ἄβυσσον*. Er umfaßt der Intention nach also die ganze Apc, reicht aber in der Tat nur bis 81. Der so entstehenden Differenz ist der Seher auf doppelte Weise begegnet: Er läßt den Inhalt von 11 15—13 18 aus der 7. Posaune, den von 81—11 15 aus der 7. Siegelvision sich entfalten, so daß c. 6—13 in dem Buch beschlossen ist, und führt dann 14 1 das „Lamm“ unmittelbar wirkend ein. Der Buchinhalt wird nicht verlesen, sondern kühn sogleich in Bilder, d. h. in die Tat umgesetzt. Ein heutiges Nachbild dieser Szene s. Carl Spitteler Olympischer Frühling, I 3—8. 2 Um den Begriff von *ἄγιος* dreht sich die ganze Vision; er ist deutlich nicht so viel wie zaubermächtig (wie Gunkel Zum rel. gesch. Verst. des NT 62 ungeprüft voraussetzt), sondern bezeichnet die ethische und religiöse Würde, auf die alle Macht, auch die Zaubermacht, sich erst begründet. *ἀνοῖξαι . . καὶ λύσαι* ist *Hysteronproteron*, weil es eine Handlung meint (s. die Kontraktion in c: *ἡνοῖξεν . . τὴν σφραγίδα*). 3 Das Schweigen der Welt ist in dreigliedriger Wendung veranschaulicht; sie begegnet zuerst Ex 20 4 (s. 20 11 Ps 145 6 und Keilschr. u. AT³ 350. 615). Noch näher liegt die Analogie von Ph 2 10 (s. Dibelius² z. St.), die den Ausdruck als geläufige Wendung wahrscheinlich macht. Dann ist aber in ihm auch die Geisterwelt mit einbegriffen, wie es dem Inhalte der Vision auch entspricht. 4 Die innere Bewegung des Sehers begegnet häufig in Apc (s.

z. B. Apc. Bar. 35¹ (IV 1¹ Violet). Bolls Vergleich (a. a. O. 5) des Sehers mit einem Harpokration, der im Ringen um Erkenntnis in Tränen ausbricht, hat nur formale, und deshalb hier so gut wie gar keine Ähnlichkeit. 5 Einer der Ältesten deutet hier (wie 7¹³ u. vgl. zu 4⁴), wie sonst nur Engel (10⁴. 8 ff. 17¹ 19⁹ 21⁹ 22⁸). Der Engel von 4¹ ist unberücksichtigt, die Szene gleichsam vergessen, wie ähnlich häufig im Jo bei Reden Jesu die Situation verloren geht. Es ist ein Zeichen auch für die selbständige Konzeption dieser Vision. In ἐνίκησεν (absolut gebraucht wie immer in LXX und NT) faßt sich wie 3²¹ das ganze Werk Christi zusammen; das entspricht wieder vor allem der Terminologie mandäischer Quellen (s. oben z. 2⁷). Es ist bezeichnend, daß der Sieger nur mit atlichen Namen der Verheißung benannt wird, nicht mit dem des Lammes, unter dem Christus 29 mal in der Apc erscheint. Die Vermutung drängt sich auf, daß dieses Schweigen absichtlich ist; nimmt man hinzu, daß in 6^f. nirgends gesagt ist, woher das Lamm kommt, und weshalb es bisher nicht sichtbar war, so scheint hier der Mythos wirksam, daß der Erlöser erst bei seiner Erhöhung von den Weltmächten in seiner wahren Gestalt erkannt und mit seinem wahren Namen bekannt wird; auch das ist ein häufiges Motiv mandäischer Quellen (s. jetzt Bultmann ZNTW 24 (1925) 120 ff.). Der Titel „Löwe“ ist abhängig von Gen 49⁹, „die Wurzel Davids“ von Js 11^{1.10}; beide sind schon in vorchristlicher Zeit messianisch verstanden worden, wie für den ersten Test. Jud. 24⁵, für den zweiten Ps. Sal. 17³⁹ (wo freilich nur Js 11⁴ so gedeutet ist) und Rm 15¹² beweist. Doch ist der Sinn verändert s. zu 22¹⁶. 6 Das doppelte ἐν μέσῳ ist sprachlich wohl Hebraismus (= בֵּין בֵּין, analog den LXX), dient aber gleichzeitig zur Kennzeichnung des Zeilenab-satzes. Der Standort des Lammes ist dann zwischen dem Thron und den Ältesten zu denken, von dem aus es zum Throne „kommt“.

ΓΟ ΑΓΓΕΛΟΝ. Das Bild vom „Lamm“, das nirgends erklärt, sondern immer als bekannt vorausgesetzt wird, ist der Apc eigentümlich (ἀρνός noch Jo 1^{29.36}; vergleichsweise I Petr 1¹⁹). Es erinnert unmittelbar an den berühmten Vergleich des Ebed Jahweh mit einem Lamm (Js 53¹ ff., vielleicht schon durch Jer 11¹⁹ bestimmt). Aus Act 8³² I Petr 2^{22—35} wird deutlich, daß diese Stelle, deren Bedeutung für das christologische Denken des Urchristentums kaum zu unterschätzen ist, messianisch verstanden und auf Christus gedeutet worden ist (s. WBauer² Exkurs zu Jo 1²⁶). So kann auch Pls I Cor 5⁷ Christus, in ein wenig verändertem Bilde, als „unser Paschalamm“ bezeichnen. Danach wäre also ein Gleichnis durch messianische Deutung real verstanden worden, wie es ähnlich bei den Wendungen „Löwe aus Juda“ und „Wurzel Davids“ (in 5) wohl sicher der Fall ist. Aber die Selbstverständlichkeit, mit der das Bild vom Lamm in der Apc erscheint, das Absehen von jeder bildlichen Ausdeutung (vielleicht 7¹⁷ ausgenommen) legt die Vermutung nahe, daß das „Lamm“ schon im Judentum messianische Bezeichnung war. Darauf weisen folgende Spuren: In der großen Traumvision des Buches Henoch 89 ist das Volk Israel als eine Herde von Lämmern angeschaut, die von wilden Tieren und Vögeln dauernd bekämpft wird. Es liegt in diesem Bilde das Bewußtsein der Erwählung durch Gott deutlich ausgeprägt: Die Kinder Israel sind die Lämmer unter den heidnischen Nationen; unter ihnen werden insbesondere Mose, Samuel, David als „Lämmer“ bezeichnet (89⁴⁵), späterhin Judas Makkabäus und seine Brüder. Ein messianischer Sinn fehlt diesem Bilde von den Lämmern noch völlig. Hier scheint die Vision Test. Jos. 19^{1—11} weiterzuführen; es ist wiederum ein Tiergesicht von den Geschicken des jüdischen Volkes wohl zur Makabäerzeit. Aber in ihm findet sich die Stelle: *„Und ich sah in Mitten der Hörner eine Jungfrau, gehüllt in buntes Gewand, und sie gebar ein Lamm; und . . . alle Tiere stürmten an, und das Lamm überwand sie und vernichtete sie“* (zum Text vgl. Charles in seiner Ausgabe z. St.). Die Vermutung einer christlichen Interpolation liegt auf den

- 7 die sieben Geister Gottes sind's, gesandt in alle Welt —; und es kam,
 und nahm es aus der Rechten des, der sitzt auf dem Thron. / Und
 8 da es nahm das Buch, hin sanken die vier Wesen und die vierund-
 zwanzig Aeltsten vor dem Lamm, in jedes Hand ein Saitenspiel
 und goldne Schalen voller Räucherwerk — Gebete sind's der Heiligen —,
 9 und singen einen neuen Sang und sprechen: / »Würdig bist du,
 das Buch zu nehmen und zu öffnen seine Siegel, weil du geschlachtet
 wurdest und hast für Gott mit deinem Blut erkaufte aus jedem

ersten Blick nahe genug. Dennoch lassen sich die einzigartigen Züge dieser Vision nirgends eindeutig in urchristlicher Ueberlieferung nachweisen und sind aus jüdischen Prämissen begreiflich. Liegt hier aber eine eigenartige jüdische Tradition vor, dann ist für sie schon „das Lamm“ eine Bezeichnung des Messias; daß es um diesen sich handelt, zeigt der Zug von der Jungfrauengeburt. Aus einer solchen Tradition muß dann die Bezeichnung in das Urchristentum eingedrungen sein. Vielleicht hat ein sprachliches Moment, das CFBurney entwickelt hat (a. a. O. 107 f.), zu der Fixierung des Bildes vom Lamm als eines Messiasitels beigetragen. $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\rho\lambda\iota\omicron\nu$ ist im Aramäischen gleich ܐܪܠܝܢ ; dieses aber trägt auch die Bedeutung von $\pi\alpha\tau\epsilon\varsigma$ in dem doppelten Sinne von „Kind“ und „Knecht“, den die LXX festlegen. So braucht es Pesch. zu Gen 22 3 und I Sam 2 13 15; ebenso aber auch Mt 8 6. 13, wo die Differenz der Ueberlieferung (Mt hat $\pi\alpha\tau\epsilon\varsigma$, Lc 7 2 $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$) sich als Uebersetzungsvariante aus dem aram. ܐܪܠܝܢ erweist. Mit $\pi\alpha\tau\epsilon\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ übersetzen die LXX in der Mehrzahl der Fälle den Namen 'Ebed Jahwe bei Deuter 10 8 (42 1 49 6 50 10 52 13; $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ in 49 3 5); darin scheint sich eine Intention kundzugeben, den 'Ebed Jahwe aus dem weiteren Kreise der $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ herzuheben und ihn mit einem prägnanteren Namen zu benennen. Im NT ist dann $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ (= aram. ܐܪܠܝܢ) nur mehr Bezeichnung der Gläubigen, $\pi\alpha\tau\epsilon\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ aber (= aram. ܐܪܠܝܢ) ausschließlicher Name für Jesus (Act 3 13 4 27. 30) oder David (Lc 1 69 Act 4 25) oder das ideale Volk Israel (Lc 1 54). So vereinen sich die griechischen Namen $\pi\alpha\tau\epsilon\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\rho\lambda\iota\omicron\nu$, zuletzt wohl auch $\nu\iota\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ in der einen aram. Bezeichnung ܐܪܠܝܢ . Die Versuche, das Bild vom Lamm mit dem Sternbild des Widders in Verbindung zu bringen (s. auch zu 21 9 ff.), können zum mindesten hier den Zusatz $\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\phi\alpha\gamma\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\nu$ nicht erklären.

Mit $\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\phi\alpha\gamma\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\nu$ wird das für den Inhalt der Vision entscheidende urchristliche Motiv eingeführt. Darauf aber ist schon durch $\acute{\epsilon}\nu\iota\chi\eta\varsigma\epsilon\nu$ hingedeutet, das Tod und Auferstehung in sich schließt (s. zu 3 21), und es beherrscht den „neuen Sang“ (s f.). Der Ausdruck gibt den Grund, weshalb allein dem Lamm die „Würde“ zukommt, das Buch zu nehmen; und er findet sich (vgl. Act 8 32 f.) wieder in Js 53 7. Daß das $\acute{\epsilon}\sigma\phi\alpha\gamma\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\nu$ freilich Grund des Sieges ist, erklärt sich nicht aus der atlichen Stelle, sondern aus ihrer allgemein urchristlichen Deutung Lc 24 26, vielleicht aber auch aus Umformung des erwähnten Erlösermythos (Stellen bei Bultmann ZNTW 24 (1925) 120 f.). Wenig passend erscheint freilich zunächst die Erwähnung der 7 Hörner. Aber dieser Zug wird als durchaus nebensächlich behandelt und seinem Sinne nach als bekannt vorausgesetzt. Zudem ist er deutlich jüdisch bedingt. Das Horn ist im AT immer Symbol der Macht (s. z. B. Num 23 22 Dt 33 17 Ps 74 4 88 17 ff.) und der königlichen Würde (z. B. Ps 111 9 148 14 Sach 1 18 Dan 7 7. 20 8 3). Auch die Zusammenstellung mit dem Lamm ist vorgebildet (Hen. 90 9 von den Makkabäern: *Ich sah, bis daß jenen Lämmern Hörner sproßten*; vgl. auch Test. Jos. 19 Hen 90 37, beides wohl „messianische“ Stellen). Dann sind die Hörner aus apokalyptischer Tradition als ein Symbol kriegereischer Allmacht übernommen, das schon früher mit dem Lamm

als dem Symbol des Friedens verknüpft war. Das gleiche gilt von den 7 Augen; auch sie gehen auf eine atliche Stelle zurück (Sach 4 10), deren Wortlaut ([ἐπτὰ ὀφθαλμοί] οἱ ἐπιβλέποντες εἰς πᾶσαν τῇν γῆν) wohl auch in der Deutung des Sehers nachklingt. Sie hat auch die Siebenzahl hier hineingebracht, die dann wohl infolge der Vorliebe des Sehers auch auf die Hörner eingewirkt hat. Vielleicht mögen in Sach 4 10 noch astrale Beziehungen durchschimmern; sicher ist, daß sie hier nicht verstanden und nicht gemeint sind. Sie durch die Zahl der Sterne im Bild des Widders motivieren, geht nur durch den Gewaltstreich, die beiden 7 zuerst zu addieren, entgegen der deutlichen Interpretation des Sehers, und dann die gefundenen 14 als „apokalyptische Abrundung“ der eigentlich gemeinten 17 oder 16 oder 13 zu begreifen (Boll 46). Das Bizarre des Bildes, vom Seher kaum als solches empfunden (s. 5), ist nur ein immer neuer Anreiz, immer neu zu deuten; des Sehers Deutung ist in 9 ff. gegeben. In 7 ist ἦλθεν sprachlich ein Semitismus, um das Moment der Handlung herauszuheben (Dalman Worte Jesu 16 f.), ist aber zugleich auf Grund des in der Einleitung zu c. 5 Gesagten in eigentlichem Sinne zu nehmen. εἰληρην ist aoristisch gebrauchtes Perfekt (s. 85 und vgl. Radermacher² 150); das Objekt βιβλίον ist zu ergänzen, seine wohl absichtliche Auslassung betont die Raschheit des „Nehmens“. 8 beschreibt mit neuen und selbständigen Zügen die Aeltesten (ἔχοντες ist wegen ἕκαστος nur auf sie zu beziehen). κιθάρα ist das traditionelle Musikinstrument der Psalmendichter; Harfe und Weihrauchschale (s. Jos. ant. III 107) sind hier nur ornamentale Züge. Weder wird die Harfe geschlagen noch Weihrauch gespendet, was zusammen vorzustellen auch nicht gut möglich ist. Sie rufen nur die Szene eines himmlischen Gottesdienstes wach. Daß sie nicht eigentlich gemeint sind, zeigt die parenthetische Deutung des Weihrauchs (darauf ist αἱ zu beziehen; es steht das femin. in Angleichung an προσευχαί); sie zu streichen, besteht demnach kein methodisches, oder gar sachliches Recht. ἄγιοι ist in der Apc wie auch sonst häufig im NT term. techn. für die urchristlichen Gläubigen (s. Exk. zu Rm² 15 15), in dem vielleicht noch ein besonderes Hochgefühl mitschwingt, da das Spätjudentum das Wort fast nur mehr als Bezeichnung für Engel kannte (s. Bousset Rel. d. Jud.² 307); zu seinem urchristlichen Sinn s. Lohmeyer Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft 12 ff. Die Aeltesten haben hier zu ihren sonstigen priesterlichen Funktionen (s. zu 4 4) noch die weitere übernommen, Gebete darzubringen; sie gebührt nach jüdischer Anschauung den Erz- oder den Schutzengeln (Test. Levi 3 Tob 12 12 15; vgl. auch Orig. περί ἀρχῶν I 81, Apc Pls 7 ff.). 9 Der „neue Sang“ ist eine häufige Wendung des Psalters (32 3 39 4 95 1 97 1 143 9 149 1 Js 43 10). Bezeichnet er atlich kaum anderes als einen Gesang zu besonders festlichen Gelegenheiten (so heißt auch Jud 16 18 das Siegeslied Judiths über den Tod des Holofernes ein ὕμνος καινός), so verbindet der Seher mit dem Ausdruck den tieferen Sinn, daß seine „Neuheit“ dem Anbruch einer „neuen“ Zeit und Weltordnung entspricht (s. auch zu 2 17 3 19); καινός, ein Lieblingswort der Apc, geht stärker auf die Qualität, νεός mehr auf die Zeit. Aber das Wort καινός begleitet die ganze Entwicklung des Urchristentums als ein Ausdruck seines eigentümlichen, in der Vergangenheit wohl begründeten und dennoch von ihr unterschiedenen Bewußtseins. Auch 9 und 10 bilden deutlich eine siebenzeilige Strophe nach dem Schema: a a b b b a a; die Zeilentrennung ist angezeigt durch die Wendungen λαβεῖν . . αὐτοῦ und ἐκ φυλῆς . . ἔθνους, die jeweils eine Zeile bilden müssen, sodann durch ἐσφάγης, das als Grund des ἡγόρασας für sich steht. Der Inhalt des Liedes korrespondiert den Worten des Prologes (15 ff.), ist aber in einigen Zügen der himmlischen Szene näher angepaßt. So gibt das σφάζεσθαι, das nur in der

- 10 Stamm und Sprach' und Volk und Nation, und schufst sie unserm
 Gott zu einem Königtum und Priestern, und Könige sind sie auf
 11 Erden.« / Und ich sah und hörte gleichwie Stimme vieler Engel
 rings um den Thron und um die Wesen und die Aeltesten, und ihre
 12 Zahl war Myriaden der Myriaden, Tausende der Tausende, die riefen
 lauter Stimme: »Würdig ist das Lamm, das da geschlachtet ward,
 zu nehmen Macht und Füll und Weisheit und Kraft und Ehr' und
 13 Preis und Ruhm!« / Und die Geschöpfe alle, die im Himmel und
 auf der Erde, unter der Erde, auf dem Meere sind, und alles, was in
 ihnen ist, hört ich rufen: »Ihm, der auf dem Throne sitzt und dem
 Lamm, Ruhm und Preis und Ehr und Macht in aller Zeiten
 14 Zeiten!« / Und die vier Wesen riefen: »Amen«, und sanken hin
 die Aeltesten, und beteten.
- 6 Und ich sahe, als das Lamm das erste von den sieben Siegeln öffnete,
 da hörte ich das erste der vier Wesen, das wie mit Donnerstimme

Apc den Tod Christi oder seiner Gläubigen (6 9 18²⁴) wohl im Anklang an Js 53¹¹ beschreibt, den Sinn des Bildes vom Lamm, das etwa dem Symbol des Kreuzes bei Pls entspricht (dieses fehlt in der Apc). Auf das σφαγήναι gründet sich der Glaubensbesitz. ἀγοράζειν (s. auch zu 3¹⁸) ist paulinisches Wort (I Cor 6²⁰ 7²³, aber nur passivisch, vgl. sonst aktivisch nur ἐξαγοράζειν Gal 3¹³ 4⁵). Die Aufzählung ἐκ φύλης κτλ. ruht auf Dan 3² 7⁵ 19 (s. Apc 7⁹ 14⁶ und ähnlich 10¹¹ 11⁹ 13⁷ 17¹⁵) 6²⁵ (vgl. auch IV Esra 3⁷); ihre Formelhaftigkeit zeigt, wie selbstverständlich dem Seher die universale Geltung des urchristlichen Evangeliums ist. Diese Sätze, daß das „geschlachtete Lamm“ die Würde des Weltenrichters empfängt, bringen in neuer Form und neuem Inhalt die paulinische Paradoxie des „Wortes vom Kreuz“; dann ist aber auch das Bizarre in dem Bild vom Lamm nur ein Zeichen der stolz bejahten Paradoxie urchristlichen Glaubens. In 10 ist wie 1⁶ (s. dort) die den Gläubigen verliehene Würde wirklich und gegenwärtig; das liegt nicht nur in ἐποίησας κτλ., sondern wohl auch in βασιλεύουσιν; denn so (nicht βασιλεύσουσιν) wird mit A zu lesen sein. Die Gläubigen haben und sind schon jetzt alles, die Endzeit kann ihrem gegenwärtigen Besitz nichts hinzufügen, das Ergänzung eines in der Gegenwart noch vorhandenen Mangels wäre. Die Verfolgten sind jetzt schon die Könige ihrer Verfolger. In 11 hängt τῶν ζώων κτλ. von κύκλῳ ab, ist aber nicht ἀγγέλων koordiniert, wie Charles meint. Denn die Steigerung ist deutlich derart beabsichtigt, daß die Lobgesänge im innersten Kreise beginnen und über den weiteren der Engel in den weitesten der gesamten Schöpfung münden, um von dort zum innersten Bezirk zurückzukehren. Die Angabe der Myriaden vor den Chiliaden ist auffallend, aber auf semitischem Sprachgebiet nicht fremdartig; sachliche Parallelen sind Gen 24⁶⁰ Num 10³⁶ Ps 57¹⁸ Hen. 14²² (vgl. auch Apc 9¹⁶), vor allem Dan 7¹⁰ (s. auch Dt 32³⁰ Hen. 40¹ 60¹ 71⁸ Hebr 12²² f.). 12 Der Hymnus wechselt vom Du- zum Er-Stil; wenn gleich in der Apc zu beobachten ist, daß die Hymnen der Aeltesten mehr in der 2. Pers. Sing., die von Engeln und Heiligen in der 3. Pers. Sing. gehalten sind (Ausnahmen für das erste sind 4⁸ 7¹²; für das zweite 15³ 16³), so sind für den Wechsel doch wohl nur stilistische Gründe maßgebend. In 13 scheint die „irdische Welt“ gemeint zu sein, im Gegensatz zur „Geisterwelt“ in 5⁵; daher wohl auch die vierfache und genauere Wendung. Ὁ ἐν τῷ οὐ-

ὁρνῶ bezieht sich dann im attischen Sinne (s. Ex 20 4 Ps 145 6) auf die Vogel- und Sternenwelt; τὰ ἐν αὐτοῖς faßt die letzten drei Nomina zusammen (syntaktisch ähnlich Mc 15 1), πάντα verstärkt die Zusammenfassung und ist nach Art eines Adjektivs nachgestellt. Wie nach 3 21 Gott und Christus auf einem Thron sitzen, so gebührt ihnen auch gleiche Verehrung; das Lied ist der Höhepunkt. Mündet c. 4 in dem Preis der Schöpfung, so c. 5 in dem der Erlösung; beides ist in dieser Schlußdoxologie zusammengefaßt. Daher vielleicht auch das κράτος, das nur noch 1 6 sich findet. Die Stelle ist eine schöne Illustration zu dem späteren Wort des Plinius: carmen Christo quasi deo dicere secum invicem. In 14 schimmert wohl ein liturgischer Brauch aus urchristlichen Versammlungen durch (I Cor 14 16).

VI 1. Der äußere Aufbau von c. 6 ist durch die Aufeinanderfolge bestimmt, in der die sieben Siegel einzeln gelöst werden, und der Inhalt der einzelnen bisher versiegelten Buchteile unmittelbar in Bildern dem Seher sichtbar wird. In der Reihe der 7 Siegel ist das letzte die Hülle, aus der in c. 8 f. die 7 Posaunenvisionen sich entfalten; von den verbleibenden 6 sind die ersten 4 in Form und Inhalt ein geschlossenes Ganze, durch gleichlautende Wendungen eingeleitet, in gleichbleibender Form jede einzeln geschildert und inhaltlich durch das gleiche Bild von Reiter und Pferd unlöslich verknüpft. Die 5. und 6. Vision sind stärker differenziert, sorgfältiger geschildert und bis in Einzelheiten hinein gegliedert; und wiederum hier die 6. stärker als die 5. Alle Visionen folgen sich derart, daß jede die vorhergehende steigert und weiterführt. 2. Die Erklärung der Visionen ist im ganzen wie im einzelnen sehr umstritten. Sicher liegt ihnen der alte, in altiranischer Religion wie im Spätjudentum geläufige Gedanke von den Plagen zugrunde, die das „Ende der Zeit“ ankündigen (s. Reitzenstein Studien zum antiken Synkretismus c. 2). Trotz der reichen Variationsmöglichkeit, die er bot, vielleicht gerade wegen dieser Möglichkeit scheint sich, zum mindesten im Urchristentum, ein inhaltlich bestimmtes Schema für die Reihenfolge der einzelnen Plagen herausgebildet zu haben. In der sog. synoptischen Apc (Mc 13 parr) folgen einander: 1. Kriege; 2. Allgemeine Kämpfe; 3. Erdbeben; 4. Hungersnöte; 5. Verfolgung der Gläubigen; 6. „Greuel der Verwüstung“; 7. Erschütterung des Firmamentes. Von diesen Plagen werden die ersten 4 wiederum bei Mc und Mt (der nur Nr. 3 und 4 umstellt) als „Anfang der Wehen“ zusammengefaßt. Lc weicht etwas stärker ab; er behält wohl die Folge des Mc, fügt aber zu Nr. 4 „und Seuchen“ hinzu und ersetzt den charakteristischen Ausdruck „Anfang der Wehen“ durch ein farblos betonendes: „vor allem aber“. Diesem synoptischen Schema ist das hier gegebene nahe verwandt; es folgen sich (zum einzelnen s. Erklärung): 1. Krieg; 2. Allgemeine Kämpfe; 3. Hunger; 4. Tod und Hades; 5. Verfolgung; 6. Erschütterung des Firmamentes. Die weitgehende Übereinstimmung ist deutlich, und die Abweichungen im einzelnen sind immer motiviert. So ist zunächst Nr. 3 und 7 von Mc 13 verknüpft zur 6. Vision, nicht nur wegen ihrer sachlichen Verwandtschaft, sondern auch wohl, weil Erdbeben in Gestalt eines Reiters nicht abbildbar war. Statt dessen ist Nr. 4 des Lc: Hunger und Seuchen, die z. B. auch im Parsismus verbunden erscheinen (Bahman-Yašt III 4; vgl. auch Plut. Is. et Osir. 47) in zwei gesonderte Plagen zerlegt und so die Vierzahl als „Anfang der Wehen“ erreicht. In Nr. 5 treffen beide Schemata zusammen; Nr. 6 ist ausgefallen, weil es nur auf Jerusalem bezüglich ist und der Fall Jerusalems es gegenstandslos gemacht hat (vgl. auch Dibelius² zu II Th 2 a). So wird dann Nr. 7, mit 3 verbunden, zur 6. Vision. Die nahe Verwandtschaft beider Schemata ist aber nicht durch literarische Abhängigkeit der Apc 6 von Mc 13

- 2 sprach: Komm! / Und ich sah, und sieh, ein weißes Roß, und der auf ihm reitet, hält einen Bogen, und ihm ward ein Kranz gegeben, und er zog aus, ein Sieger und zu siegen.
- 3 Und als es öffnete das zweite Siegel, da hörte ich das zweite
- 4 Wesen, das sprach: Komm! / Und zog ein ander Roß aus, feuerfarben, und der auf ihm reitet, gegeben ward ihm, den Frieden von der Erd' zu nehmen, und einander hinzuschlachten, und gegeben wurde ihm ein großes Schwert.

parr zu erklären, sondern durch Verwendung einer beiden gemeinsamen apokalyptischen Tradition, deren Anfänge wohl schon in Jer 15 2 21 7 24 10 usw. angedeutet liegen. Auch die Gliederung dieser Plagen durch die Siebenzahl, die in der synoptischen Apc nicht hervorgehoben, aber faktisch gegeben ist, scheint dieser Tradition anzugehören (vgl. etwa Sir 40 9 Test. Benj. 7, auch schon Lev 26 21). 3. Eigentümlich für den Seher ist die Verbindung der ersten vier Plagen unter dem Bilde von 4 Rossen und Reitern, wenn gleich die Zusammenfassung an sich auch schon Mc 13 9 = Mt 24 8 vorliegt; sodann die gewaltige Steigerung in der Reihe von 6 Visionen, die mit politischen und sozialen Kämpfen beginnt und in kosmischen Erschütterungen endet. So sind diese Visionen durchweg abhängig und durchweg ursprünglich, und damit dieses Kapitel ein lebendiges Zeichen für die besondere geistige Haltung des Sehers. Es wird aber auch aus der aufgezeigten Verwendung eines apokalyptischen Schemas deutlich, daß astrale Deutungen abzulehnen sind. Mag dieser apokalyptische Strom, der in Mc 13 und Apc 6 sichtbar wird, auf seinem Grunde Geröll astraler Herkunft mitgeschleppt haben, sicher scheint, daß der Seher wie die Evangelisten es nicht mehr als solches erkannten und anders formten. Zum Ganzen s. auch Charles I 154 ff.

Die apokalyptischen Reiter. 1. Die Oeffnung der 4 ersten Siegel wird jedesmal begleitet durch den Ruf eines der vier Wesen; sie rufen die Reiter auf (nicht den Seher). Daß nicht das Lamm es tut, entspricht der Gliederung in der Apc, die erst in c. 14 das Lamm zum ersten Male handeln läßt. Diese Rufe sind jeweils in kurzen Dreizeilern gegeben. Auch die Schilderung der einzelnen Visionen zeigt die gleiche strophische Gliederung, wenn auch das rhythmische Schema nicht durchweg eingehalten ist. Für die 4. Vision gälte sie, wenn die unten angegebene Konjektur richtig wäre; in ihrer jetzt vorliegenden Form besteht sie wohl aus zwei Vierzeilern. Die Sprache ist stark von Semitismen durchzogen. 2. Die Vision der Rosse stammt ihrem Stoffe nach aus Sach 1 8 6 1 ff. Aber ihre Farbe wie ihre Funktion sind hier anders; dort handelt es sich um eine Rosseherde mit Streitwagen, hier einzelne Rosse mit je einem Reiter; dort sind die Farben nicht ganz gleichmäßig gegeben, hier hat jedes Roß seine bestimmte Farbe; dort ein Mythos, hier ein apokalyptisches Symbol. Aber diese Unterschiede heben die Beziehung nicht auf, sie fordern nur nähere Begründung. Die Farben scheinen doppelte Bedeutung zu haben, einmal für jedes einzelne Roß, dann für sie alle zusammen. In der ersten Bedeutung richten sie sich nach dem Charakter des Reiters, in der zweiten, die weniger deutlich hervortritt, bezeichnen sie die vier Himmelsrichtungen nach alter babylonischer Anschauung (vgl. auch Catal. codd. astrol. VII ed Boll 104). Und zwar ist, wenn auch die Verteilung der Farben nicht immer ganz gleichmäßig ist, Nord = rot, Süd = schwarz, Ost und West wechselnd = weiß und gelb (ähnlich in Alt-Mexiko vgl. EdSeler Ges. Abh. (1902) I 411. 527 f.). Doch ist dieser Sinn der Farben für den Seher fast verschüttet; nur ein dünner Nachklang ist vielleicht in ε (τέταρτον τῆς γῆς) er-

halten. Ebenso ist auch die noch bei Sach 6 1 ff. durchschimmernde, nicht nur babylonische, sondern allgemein (s. Eurip. Phoin. 220) verbreitete Gleichung: Rosse = Winde, nicht mehr intendiert. Jetzt hat jedes Roß wie jede Farbe nur im Zusammenhang mit den Attributen seines Reiters einen spezifischen Sinn. Noch weniger ist bei den Reitern an einstige Göttergestalten zu denken; es ist antiker Mythologie unvorstellbar, daß ein Gott auf einem Pferde reitet; er sitzt oder fährt auf einem von Rossen gezogenen Wagen. Reiten ist kriegerisches und im besonderen Sinne königliches Emblem (s. Esth 6 a); Aegypten (Hos 14 4) und Persien in alter Zeit, Kimmerier und Parther in jüngerer sind die typischen Reiterationen. Indem die Plagen als Reiter vorgestellt werden, stehen die Reiter in dem Glanze eines alten orientalischen Königsymbols. Auch die Völker werden in der Apc gern in ihren Königen angeschaut (6 15 10 11 15 3 16 12. 14 17 2. 10. 12. 18 18 3. 9 19 18 f. 21 24); so kämpfen Könige gegen Könige. 1 $\mu\acute{\alpha}\lambda\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa = \tau\eta\nu\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\nu$, ebenso $\acute{\epsilon}\nu\theta\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa = \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon$. Das ist wohl Hebraismus (trotz Radermacher² 71), wenngleich $\epsilon\iota\varsigma$ im Byzant. Griechisch auch Ordinalzahl sein kann. Ebenso ist $\acute{\omega}\varsigma\ \varphi\omega\nu\acute{\eta}$ (so, nicht $\varphi\omega\nu\eta$, wird nach durchgehendem Sprachgebrauch zu schreiben sein, s. Charles I 36. 161) semitisierend = בְּקָרָה ; denn im Hebr. kann nach בְּ das קָ nicht bestehen (s. Js 5 17 9 13). 2 Der erste Reiter ist in zwei dreizeiligen Strophen geschildert; $\acute{\omicron}\ \kappa\alpha\theta\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\pi'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ ist nach 4. 8 eine Zeile für sich; $\epsilon\iota\delta\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \iota\delta\omicron\upsilon$. . gehört nach 4 zusammen. Nach der oben erwähnten apokalyptischen Tradition muß der erste Reiter die Plage des (auswärtigen) Krieges, d. h. den Zusammenbruch der politischen Macht bedeuten. Darauf leitet auch der „Bogen“, der auf ägyptischen wie assyrisch-babylonischen Reliefs das orientalische Königsymbol des völkerbezwingenden Kampfes ist. Schwierig ist die mit $\epsilon\delta\acute{\omicron}\theta\eta\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ beginnende Schilderung der Funktion des Reiters. Die Verleihung des Kranzes ist diesem Reiter spezifisch; sie muß deshalb ein zum Teil schon erfülltes Amt bedeuten. Das gleiche liegt in $\nu\iota\chi\acute{\omicron}\nu$ (neben $\acute{\iota}\nu\alpha\ \nu\iota\chi\acute{\iota}\sigma\eta$). Hat aber der Reiter dieses Amt schon ausgeübt und wird er es weiter ausüben, so kann das wohl nur als zeitgeschichtlicher Bezug verstanden werden, d. h. als Anspielung auf die Angriffe einer östlichen Macht gegen die Grenzen der Oikumene. Diese Angriffe, die dann wohl nur von den Parthern ausgehen können, werden als Siege verherrlicht; denn weiß ist die Farbe des Sieges (Verg. Aen. 3 57, dazu das Scholion des Servius; von Cäsars Triumph auch Dio Cassius H. R. 43 14). Es ist die Farbe des Ostens (s. o.), und wie einst die persischen Großkönige (Herod. 7 40 9 63; Philostr. vit. Apoll. 1 30), so reiten jetzt die Partherkönige auf weißen Pferden in den Kampf (s. Wettstein z. St.). Endlich ist der Bogen Zeichen des Angriffes; und Bogen sind nicht die Waffen der Römer, sondern der Parther. So sind alle Züge einzeln deutbar und aus zeitgeschichtlichen Motiven zwar nicht entstanden, aber auf sie bezogen. 4 Die Vision des zweiten Reiters ist der des ersten eng verbunden; das zeigt die Ersetzung des sonst stereotypen $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\delta\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \iota\delta\omicron\upsilon$ durch $\acute{\epsilon}\zeta\eta\lambda\theta\epsilon\nu$ (Wiederaufnahme des gleichen Wortes) $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \pi\rho\omicron\varsigma$. Er bezeichnet (nach Mc 13 8), daß „aufstehen wird Volk wider Volk und Reich wider Reich“, d. h. das Entstehen allgemeiner innerer blutiger Wirren, den Zusammenbruch des inneren Friedens. Jede Einzelheit stimmt zu dieser Deutung. Das Feuerrot ist Farbe des Blutes (s. EWunderlich a. a. O. 73 ff.); das Schwert, ein häufig gebrauchtes Symbol, das in apokalyptischer Literatur mannigfachste Verwendung erfahren hat (Näheres bei Bousset und Charles z. St.), deutet ebenso unzweifelhaft auf blutige Kämpfe. Die Bezeichnung der Funktion des Reiters ist wohl durch das Herrenwort Mt 10 34 bestimmt, wo die gleiche Gegenüberstellung von Frieden und Schwert begegnet. Konkrete zeitgeschichtliche Bezüge sind nicht zu entdecken, aber auch nicht

- 5 Und als es öffnete das dritte Siegel, da hörte ich das dritte Wesen,
das sprach: Komm! / Und ich sah und sieh, ein schwarzes Roß,
6 und der auf ihm reitet, hält eine Wage in der Hand. / Und ich
hörte es wie Stimme in der Mitte der vier Wesen sprechen: »Für
ein Maß Weizen ein Denar, und drei Maß Gerste ein Denar; und
Oel und Wein versehere nicht!«
- 7 Und als es öffnete das vierte Siegel, da hörte ich des vierten Wesens
8 Stimme, das sprach: Komm! / Und ich sah, und sieh, ein fahles
Roß, und der auf ihm reitet, sein Name ist der Tod, und folgte
ihm der Hades nach, und ihnen wurde Macht gegeben ob der Erde
vierten Teil, zu schlagen mit dem Schwert, mit Hunger und mit
Tod und durch der Erde Tiere.

ausgeschlossen, zumal die darin liegende Weissagung stereotyp ist (Jub. 23 19 Hen. 56 7 IV Esra 5 5 6 24 13 31 u. a. m.; für babylonische Literatur s. auch Keilschr. u. AT³ 393). Zum Indic. Fut. nach *ἔνζ* s. Radermacher² 178. Der dritte Reiter in 5 f. symbolisiert offenbar die Hungersnot; dazu stimmt die schwarze Farbe, auch die Wage, die für den Seher andeuten mag, daß jedem seine Ration zugewogen werden muß; das ist nach Lev 26 26 Ez 4 16 Zeichen äußerster Not. Wie 5, so ist auch 6 ein Dreizeiler; beide aber hier getrennt durch eine überleitende Zeile. Wer die Stimme in der Mitte sei, darf man nicht fragen; es gehört zum Stil, daß unbestimmt bleibt, wer spricht. Die Worte veranschaulichen eine Teuerung: Ein Denar (etwa = 0,80 Reichsmark) ist der tägliche Arbeitslohn (Mt 20 2), ein *χοῖνῆξ* Weizen die tägliche Speiseration pro Kopf (s. Suidas s. v. Pythagoras). Gewicht und Preis sind griechisch-römisch; das ist für den Seher selbstverständlich. Legt man die von Cic. c. Verr. III 81 gegebenen Preise zugrunde, so ist die Teuerung 8- bis 16fach; es ist also noch nicht der höchste Grad der Not gemeint. Die Bestimmtheit des Verhältnisses von Maß und Preis deutet wohl auf konkret Erfahrenes. Umstritten ist der Sinn der letzten Zeile über Wein und Oel. Eine unmittelbare Beziehung auf ein Edikt Domitians, der in Kleinasien die Hälfte aller Weinberge zu zerstören befahl (s. ThReinach Rev. Archéol. sér. 3 t. 39, p. 350—374, vgl. jetzt auch Harnack Erforschtes u. Erlebtes (1924) 53 ff.) liegt kaum vor; auch Beziehungen auf jüdische eschatologische Erwartungen, die von Teuerung des Weines reden (Sota 49^b, auch Sanhedr. 97^a) helfen nicht viel weiter, da hier das Gegenteil gesagt wird und ein spezieller Grund dafür nicht deutlich wird. Einleuchtender scheint Bolls Nachweis aus Texten über die Vorstellungen von astrologisch beherrschten Zwölfjahrzyklen, daß in dem Jahre „der Wage“, d. h. in dem von diesem Sternbild regierten Jahre das Getreide vernichtet, Wein und Oel in Fülle vorhanden sein werde (Stellen bei Boll 85 ff.); auch das Wort *ἀδύνατον* begegnet in solchem Zusammenhange von Schädigen der Früchte. Wenn Boll folgert, der Reiter müsse deshalb als Gottheit des Tierkreisbildes der Wage verstanden werden, die Reiter also als Symbole der Zwölfjahrzyklen, so ist die Notwendigkeit nicht einzusehen. Ähnlichkeit der Form (diese einmal zugegeben) bedeutet nicht notwendig Selbigkeit des Sinnes; einzelne Züge solcher Erwartungen können auch verwandt werden, um anders konzipierte Gestalten zu schmücken (s. auch Clemen² 386). Mag deshalb auch das Symbol der Wage mit durch solche Erwartungen bestimmt sein, der Reiter verliert darum nicht den Charakter der apokalyptischen Plage. Was bedeutet dann aber der Zug vom Oel und Wein? Ungenügend ist, daß er „den Luxus

der Reichen“ meine (s. SKrauß in ZNTW 1909, 51 ff.) oder umgekehrt, daß er den Armen nicht treffe, weil Wein und Oel in Palästina und Kleinasien seine Hauptnahrung sei, was kaum vorstellbar ist. Auch dieser Zug muß eschatologischen Sinn haben; nun sind Oel und Wein in mandäischen Quellen die sakramentarischen Mittel, die den Gläubigen aus der Verflechtung mit der Welt befreien (s. Lidzbarski Jo-Buch II 4, A. 3; 5, A. 1. 3; Ginza 36, 40; Brandt Die mandäische Religion 103 f. 107 ff.). Gnostische Zeugnisse legen für das 2. christliche Jahrhundert die gleiche Bedeutung fest (s. Bousset Hauptprobleme der Gnosis 297 ff.). Dann bedeutet die Schonung von Oel und Wein für den Seher vielleicht Schonung der Gläubigen im Hinblick auf die Erfüllung religiöser Pflichten; so würde auch die auffallende sprachliche Form der imperativischen Anrede, die nur hier sich findet, unmittelbar verständlich. Daß auch im Urchristentum das Oel kultisch gebraucht wurde, ebenso wie der Wein beim Abendmahl, zeigt Jac 5 14 (s. Dibelius bei Meyer XV⁷ z. St.). Die vierte Vision in 7 f. ist inhaltlich und bildlich nicht klar; zwei Gestalten, aber nur ein Pferd (ist der Hades als Knappe zu Fuß verstanden?), ihre Funktion ist nicht deutlich bestimmt. θάνατος καὶ ἔδης (so verbunden auch 1 18 20 13. 14) kann nur „Tod und Hölle“ bedeuten. Aber „Tod“ ist nur dann eschatologische Plage, wenn seine Funktion spezifiziert ist; 8 fin spezifiziert nicht, sondern verallgemeinert, indem er durch Aufnahme des Zitates Ez 14 21 vierfaches Unheil anzeigt, darunter wieder θανάτω. θάνατος allein könnte „Pest“ bedeuten, wie 2 23 (s. dort), und der Satz καὶ ὁ ἔδης κατ. wäre späterer Einschub, weil auch sonst in der Apc θάνατος und ἔδης verbunden scheinen. Die Farbe χλωρός gibt nichts Bestimmtes an; sie ist wohl eine freie Uebersetzung von כָּחָל (Sach 1 8), das die LXX undeutlich mit παυκίλος wiedergeben. Die Bedeutung „Pest“ für θάνατος (s. zu 2 23) wäre auch durch die oben erwähnte apokalyptische Tradition nahegelegt, die dem Hunger häufig die Pest gesellt und an vierter Stelle „Seuchen“ verzeichnet. Aber schon hier scheint die eschatologisch verstandene Prophetie (Ez 14 15—22) einzuwirken. Sie spricht von „vier Strafen“, die erste des Schwertes entspricht hier dem 1. und 2. Siegel, die des Hungers dem dritten, die der „bösen Tiere und des Todes“ dem vierten von „Tod und Hölle“. So würde die Hölle den „bösen Tieren“ entsprechen; und in der Tat scheint eine mythische Verbindung zwischen den beiden Mächten zu bestehen, wenn sie auch im allgemeinen im Judentum unterdrückt ist. Anderen Sinn kann es wohl kaum haben, wenn der Fromme betet (Ps 73 19 LXX, nicht hebr. Text): μὴ παραδῶς τοῖς θηρίοις ψυχὴν ἐξομολογούμενην σοι; davon scheint auch die Tiervision in Hen. 85—90 beeinflusst; und diese Verbindung ist Lc 10 19, wohl auch in dem Wort von der „Schlangenbrut“ (gleich „Teufelsbrut“) gemeint. Klar zutage liegt sie in der iranischen Religion, wo Ahriman der Herr der bösen Tiere ist (s. Grundriß der iran. Philol. II 646. 669; auch Plut. Is. et Os. 46). Dann ist hier der Tod „durch böse Tiere“ gemeint, und damit eine spezifisch eschatologische Plage angedeutet und im mythischen Bilde gefaßt, wie sie schon in Zornworten atlicher Propheten vorgebildet ist. So begreift sich auch der Schluß von 8. Er kann dann nur Zusammenfassung der vier Bilder sein (weshalb mit ASC αὐτοῖς zu lesen ist; das schwächer bezeugte αὐτῶ ist nicht ursprünglicher, sondern konformiert mit 2 und 4), und das Zitat verbürgt gleichsam die Sicherheit dieser ersten Weissagungen. Bei der Deutung von θάνατος auf „Pest“ würde auch dieses Zitat als Einschub zu streichen sein. Die fünfte Vision 9—11 sollte nach apokalyptischer Tradition, wie sie in Mc 13 10 ff. vorliegt, Verfolgungen schildern. Aber hier wird nur von Verfolgungen in irgendeiner zurückliegenden Vergangenheit (ἕως πάτε) gesprochen, nicht aber von kommenden Verfol-

- 9 Und als es öffnete das fünfte Siegel, da sah ich unter dem Altar
 die Seelen derer, die geschlachtet waren um Gottes Wortes willen
 10 und des Zeugnis, das sie hatten, und schrien lauter Stimme also: /
 »Wie lange, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, daß du nicht
 richtest und nicht rächst unser Blut an denen, so auf Erden woh-
 11 nen?« / Und ihnen, einem jeden ward ein weiß Gewand gegeben, und
 ihnen ward gesagt, sie sollten ruhn noch eine kleine Frist, bis auch
 vollendet seien ihre Mitknechte und Brüder, die noch erschlagen
 werden sollen gleichwie sie.

gungen, die der Seher doch bestimmt erwartet, wenn auch in unbestimmter Zukunft. Das apokalyptische Schema bietet nur einen äußeren Anlaß; und was gegeben wird, ist Trost und Verheißung für Zweifel in der Gegenwart. Ob dieser Zweifel nur durch die Erfahrung von „Martyrien“ in einer zurückliegenden Zeit hervorgerufen worden ist, ist fraglich. Die Einstellung auf die Notwendigkeit des Martyriums lebt nicht nur im Judentum, sondern im frühesten Beginn des Urchristentums (s. Mt 23 34 f.). So mag es auch Forderung gleichsam „des Stiles“ sein, von Martyrien zu sprechen. Daß aber nur von gewesenen Verfolgungen gesprochen wird, ist in mancher Hinsicht lehrreich. Dieses glut- und bluterfüllte Buch hat kein einziges Wort für die Schilderung der Leiden unter den Christen übrig, wie es spätere Martyrien haben; es kennt Leiden und Tod um des Glaubens willen nicht als eschatologische Plage, sondern nur als Verherrlichung (s. das über *μάρτυς* Gesagte zu 15 213). Die Gemeinde ist allen „Plagen“ entnommen, die nur für die „Erdbewohner“ bestimmt sind (s. zu 310), so gewiß der Seher erwartet, daß ihre Glieder „Märtyrer“ sein werden (s. auch zu 71 ff.; eine Andeutung solcher „Schönung“ liegt wohl auch in 66 s. dort). So kommt es, daß der Seher, wo er von Verfolgungen spricht, einen Reichtum von immer neuen, tröstenden und liebenden, mahnenden und verheißenden Bildern und Worten hat, wie hier. Diese Veränderung eines gegebenen Schemas ist aber auch historisch bezeichnend. Der Seher steht zwischen der Erinnerung an gewesene und der Ahnung kommender Verfolgungen; diese drohen, aber sind nicht da, jene liegen irgendwie zurück. Es ist ferner ein Zeichen, daß hier wie vielleicht im ganzen 6. Kapitel die eschatologischen Bilder Züge aus den Erfahrungen und Erwartungen der Gegenwart angenommen haben. Die Vision ist in 3 deutlich gegliederten Strophen gegeben, eine jede wohl zu 4 Zeilen (einzelnes s. unten). 9 Von einem Altar im Himmel wird in der Apc 7 mal — ist das zufällig? — gesprochen (noch 83 (bis) 5 913 1418 167); er ist im AT Ex 25 9.40 Num 84 bezeugt, aber die Vorstellung ist wohl älter als diese zum Priesterkodex gehörigen Stellen und liegt wohl schon Js 61 ff. vor. Im Gegensatz zum jerusalemischen Tempel wissen jüdische wie später urchristliche Zeugnisse immer nur von einem Altar Gottes im Himmel (Nachweis bei Charles I 226 ff.). Daß der Altar, der nach 83 vor dem Thron zu denken wäre, bisher unerwähnt blieb, ist bei der literarischen Art der Apc nicht auffallend (s. Allgemeines). Die Seelen sind unter dem himmlischen Altar liegend vorgestellt; das ist geläufige jüdische Anschauung (Beispiele s. Beilage 4), die es auch ausschließt bei *θυσιαστήριον* an das Sternbild des „Altars“ zu denken (Boll 32 ff.). Sie hat ihren Grund darin, daß die Märtyrer als ein Gott dargebrachtes Opfer betrachtet werden (II Tim 46 Ph 217 Ign. Rm 22: *πλέον δέ μοι μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδοσθῆναι θεῷ ὥς ἐτι θυσιαστήριον ἑτομόν ἐστιν*); mag auch der Leib vergehen,

die Seele ist als himmlisches Opfer Gott zugehörig. Was Pls im Bilde als Mahnung ausspricht (Rm 12 1), ist bei den Märtyrern real vollendet gedacht; und es sind christliche Märtyrer (ἐκ . . . τῆν μαρτυρίαν); wenn statt des sonstigen Ἰησοῦ hier ἦν εἶχον steht, so hat das rhythmische Gründe; die ganze Strophe ist nach Schema b gebaut, wie die beiden folgenden nach a. **10** Der Schrei der Märtyrer bringt in apokalyptischer Form ein brennendes Problem des Urchristentums, bezieht sich also auf die Gegenwart des Sehers, nicht auf eine eschatologische Zukunft; ebenso enthält 11 einen für die Gegenwart bestimmten Trost in apokalyptischem Bilde. Nun hat auch die 1. Vision deutliche Bezüge zu Ereignissen der Gegenwart; man darf das gleiche wohl für die 2.—4. Vision vermuten. Dann sind die 5 Siegelvisionen nicht so sehr eschatologische „Wehen“, als apokalyptische Umformungen von Erfahrungem oder Erahntem der Gegenwart. Das ist nicht unwichtig für das Urteil über 7 1—8. Vielleicht hängt diese engere Beziehung der „Plagen“ auf Ereignisse der Gegenwart auch damit zusammen, daß das zugrunde liegende, vom Seher übernommene Schema die Zerstörung Jerusalems als nahe eschatologische Erwartung einbezog. War Jerusalem gefallen, ohne daß die Parusie des Herrn eintrat, so konnten die zurückliegenden Jahrzehnte als Verwirklichung eschatologischer Erwartungen betrachtet und darum stärker mit Fragen der Gegenwart durchgesetzt werden (s. auch zu c. 11). Dann beginnt die Reihe der apokalyptischen Ereignisse im strengen Sinne erst mit 6 12 ff. Das Gebet in 10 ist in Form und Inhalt so stark atlich beeinflusst, daß es wie ein Zitat wirkt (Parallelen bei Bousset und Charles z. St.). Die Prädikation Gottes ist wieder dreigliedrig; θεσπότης (Nom. statt Voc. s. Radermacher² 52) ist, so häufig es in LXX steht (für מֶלֶךְ, מִשְׁפָּט), im NT selten (von Gott noch Lc 2 29 Act 4 24, von Christus Jud 4 II Petr 2 1). Ueber ἄγιος καὶ ἀληθινός, die nach 3 7 selbständig zu nehmen sind s. dort. Die Bitte um Rache ist die Bitte um das Endgericht, d. h. das Kommen des Christus; erst das vollzogene Gericht bringt den Märtyrern vollendete Seligkeit (ähnlich etwa Hen. 47 2. 4). Die Form des Wortes ist also atlich, der Sinn urchristlich. οἱ κατ-οικοῦντες κτλ. ist nicht einzuschränken („mit Ausnahme der Gemeinden“); es sind die Nichtgläubigen, die Gläubigen sind der Erde entnommen (s. auch zu 3 10). Die Wendung trägt also den gleichen Sinn wie ὁ κόσμος im Jo (s. dazu WBauer² zu Jo 1 10). Die Antwort, die dem Gebet in 11 wird, bedeutet ein Wunder der Gnade. Sie schweigt über die Rache, löst sie also dadurch gleichsam von allem persönlichen Rachebedürfnis als ein Gegenständliches los und ordnet es ein (ἔως πληρωθῶσιν) in den Gang der zur Vollendung führenden Ereignisse (ähnlich Pls Rm 12 19 f.); den Märtyrern aber gibt sie Seligkeit im Symbol des weißen Gewandes. Es bezeichnet nicht eine äußere Hülle, sondern den verklärten Leib selbst (s. auch zu 3 4 f.). Ihre „Ruhe“ ist noch nicht die Vollendung (vgl. Asc. Jes. 9 6 ff.); so stehen nach Hen 100 5 die Seligen unter der Hut heiliger Engel, „daß sie sie wie einen Augapfel bewachen“ und warten bis zum Ende der Tage (s. auch IV Esra 7 85. 95). Der ἔως-Satz gibt die Frist des Wartens an; die gleiche Vorstellung findet sich auch Hen. 47 1—4. In IV Esra 4 35 (I 11 1—4) Apc Bar. 30 2 (III 8, 10 ff.) ist diese anfänglich auf Märtyrer beschränkte Vorstellung auf alle Frommen erweitert; die des Sehers steht also gleichsam in der Mitte zwischen der in Hen. 100 und IV Esra 4 35 bezeugten. Das verwehrt es, an eine der Apc und IV Esra gemeinsame Quelle zu denken, trotz naher Berührung (s. auch Charles I 179). So ist das Bild der 5. Vision in jedem einzelnen Zuge von alten Vorstellungen des Judentums (und das bedeutet so viel wie: von verbürgten Verheißungen Gottes) abhängig; aber es ist auch deutlich, daß der Seher zu klarem und innigen Bilde befreit hat, was in dem traumhaften

- 12 Und als es öffnete das sechste Siegel, da ward ein großes Beben,
 und ward die Sonne schwarz als wie ein härner Sack, und ward der
 13 Mond ganz als wie Blut, und fielen hin des Himmels Sterne auf die
 Erde, gleichwie ein Feigenbaum die Feigen schleudert fort, von
 14 starkem Sturm gepackt. / Und wich der Himmel wie ein aufgeblättert
 Buch, und wurden jeder Berg und Eiland weggerückt von ihren Grün-
 15 den; und die Könige der Erde und die Mächtigen und Obersten und
 die Reichen und Gewaltigen und jeder Knecht und Freie ver-
 16 bargen sich in Höhlen und in Felsenklüften. / Und sie rufen zu den
 Bergen und den Felsen: »Fallet über uns und berget uns vorm
 Antlitz des, der auf dem Throne sitzt, und vor dem Zorn des Lammes!

Dunkel widersprechender Ahnungen verhüllt war. Die sechste Vision 12—17, eines der grandiosen Gedichte des Sehers, ist in 3 Strophen zu je 7 Zeilen geschildert, von denen die erste die Erschütterung der Sternenvelt, die zweite die von Himmel, Erde und Menschen, die dritte die Verzweiflung der Menschen in ganz knappen, verhaltenen Zügen malt; Strophenlänge und Sinnabschnitt fallen aufs genaueste zusammen. Auch das rhythmische Schema ist sorgfältig beobachtet. Das Problem der Vision, das Spitta 301 ff. scharf gesehen, aber falsch gelöst hat, liegt in seiner Stellung im Zusammenhange der Apc. Die Vision ist rein eschatologisch, und von keinerlei Beziehungen zur Gegenwart des Sehers berührt, ja in der Mächtigkeit der apokalyptischen Züge über alle Vorbilder gesteigert. Aber dennoch folgt ihr nicht, wie man nach dieser Haltung und dem auch Mc 13²⁴ ff. befolgten Schema erwarten sollte, das „Kommen des Menschensohnes“, sondern in deutlicher Wiederaufnahme rein atlicher Motive (s. zu 6¹⁷) das des „großen Zornestages“; beides ist nicht das gleiche, sondern zum mindesten in der Apc apokalyptisch-zeitlich differenziert. Was in Mc 13 das Letzte alles eschatologischen Geschehens ist, bleibt es auch hier (19¹¹ ff.); aber was dort das Vorletzte war, ist hier zum großen „Anfang“ des großen Tages geworden, dessen Stunden gleichsam die folgenden Visionen bezeichnen. Das wird vielleicht auch durch Lc 23³⁰ bestätigt, wo die Anführung des Hosea-Zitates, das auch hier (16) begegnet, den Beginn eschatologischer Wirren anzudeuten scheint. So ist die umstürzende Gewalt kosmischer Erschütterungen zum mächtigen Signal des Beginnes aller eschatologischen Kämpfe geworden. Damit wird dann bestätigt und begreiflich, daß die vorausliegenden Visionen gleichsam gegenwartsgesättigt sind (s. zu 6¹⁰); und die „kleine Frist“, die die „Erschlagenen“ noch ruhen sollen, ist der Ablauf des „großen Tages“, dessen erste Stunde jetzt geschlagen hat. Zugleich aber erscheint die Gegenwart des Sehers in 6^{1—11} gleichsam von den ersten Frühlichtstrahlen des apokalyptischen Tages durchdrungen; ob diese Anschauung nur persönlich motiviert ist, oder ob bestimmte Ereignisse wie etwa der Fall Jerusalems, der früher mit dem Kommen des „Tages“ verknüpft war, den Glauben begründeten oder wenigstens förderten, einzelne Stadien der eschatologischen Entwicklung schon durchlebt zu haben und noch zu durchleben, ist nicht mehr zu erkennen (s. auch zu c. 11). Klar wird dann aber auch, daß das Schema der 7 Siegel traditionell sein muß, da für den Seher der Anfang des Tages erst hier liegt. Vgl. auch die Analyse von c. 7. 12 Erdbeben gehören zum festen apokalyptischen Traditionsgut. (Greffmann 12 ff.; weiteres bei Bousset und Charles z. St.); auch in außerbiblischen Religionen ist der Zug sehr häufig. Das Bild von der Sonne ist frei nach Joel 2³¹ Js 13¹⁰ 50³ gebildet; auch die Beschreibung des

Mondes ist durch Joel 2³¹ bestimmt. Auffallend ist die Parallele Ass. Mos. 10⁵ f.: *et tremabit terra . . et sol non dabit lumen et in tenebras convertet se; cornua lunae confringentur et tota convertet se in sanguinem, et orbis stellarum conturbabitur*. Auch Ass. Mos. 10⁵ gründet sich deutlich auf Joel 2³¹; und wie hier ein ὄλη zu σελήνη gesetzt wird, so ist dort tota in das Zitat eingefügt. Aber es ist dort in der Gegenüberstellung der Mondphasen (cornua) motiviert, hier aber nicht; das beweist die Festigkeit des Stiles, nicht aber eine literarische Bekanntschaft. Das Bild von den Sternen in 13 ist Neuformung von Js 34⁴ LXX (nicht hebr. Text): πάντα τὰ ἄστρα πεσέται ὡς φύλλα ἐξ ἁμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς. Deshalb ist für den Seher kaum an das Bild vom Weltenbaum zu denken, dessen Früchte die Sterne sind (Eisler Weltenmantel und Himmelszelt: 321). Ähnlich ist auch die Schilderung im Ginza 203³ f.: „Wenn das Maß der Welt rollt ist, fällt die Erde in . . ., und der Himmel wickelt sich zusammen wie Matten. Die Sonne zieht ihren Glanz, der Mond seine Helligkeit aus, die Sterne und Himmelsbilder fallen ab wie dürres Laub. . . Die vier Winde des Hauses fassen sich an den Flügeln und wehen nicht.“ In 14 ist die Vorstellung wieder von Js 34⁴ getragen (vgl. auch Sib. 3⁸²); so verbinden die beiden Motive des Originals, wenn auch hier in umgekehrter Reihenfolge, die beiden Strophen. 14^b hat keine unmittelbare attische Parallele (vgl. etwa Jer 4²⁴ Nah 1⁵). Aber die Erwähnung von Bergen fehlt selten in eschatologischen Schilderungen (s. etwa Js 40⁴ Ass. Mos. 10⁴ Hen 1⁶ Sib. 8²³⁶; vgl. auch Augustin de civit. Dei 18²³); offenbar ist das „Einebnen der Berge“ gemeint, wie es deutlicher 16²⁰ schildert. Die gleiche Erwartung auch im Parsismus, Bund. 30³³ West (s. Böklen Eschatologie 133). Statt des Meeres (s. Ass. Mos. 10⁶) wird von den Inseln gesprochen, wozu nicht im AT, wohl aber in Mand. Liturg. 126² f. eine Parallele sich findet: „Als der Jordan dich [das erhabene Leben] erblickte, kehrte er um, die Wogen des Meeres wandten sich um; die Inseln des Meeres gerieten in Verwirrung“ (s. auch Ginza 178¹⁰ ff.). Das Meer spielt erst von 8⁸ ab eine Rolle (vgl. zu 21¹). 15 bringt eine siebenfache Reihe, die die gesamte Menschheit vom Höchsten zum Niedersten umfaßt; sie gliedert sich rhythmisch in 4 Zeilen nach dem Schema a c a c. Den Königen ist durch den Zusatz τῆς γῆς eine besondere Zeile gesichert, vielleicht im Anklang an attische Wendungen (Ps 2² ff.; vgl. Act 4²⁶ ff.); auf den römischen Kaiser wird bezeichnenderweise nicht reflektiert. Die nächste Zeile nennt die militärische Aristokratie; μεγιστάνες ist wohl der parthische Adel, dem in χιλιάρχοι die römische Militärgewalt gegenübersteht (Mommsen Röm. Gesch. V 343 f.). In den beiden folgenden Paaren ist, charakteristischerweise ohne besondere Unterschiede, die ganze übrige Menschheit gemeint. Die Aufzählung ist rein durch den Gegensatz von Regierenden und Regierten bestimmt. Die Flucht in Höhlen usw. ist ein fester apokalyptischer Zug, der auf Js 2^{10.19} zurückgeht; vgl. auch zum Ganzen Hen. 62³ ff. Die Worte in 16 sind nach Hos 10⁸ gebildet, mit leiser Abweichung von LXX, die ebenso Lc 23³⁰ sich findet; sie sind der Ausdruck eines völligen Unwertes vor dem Erleben der einzigen, aber fremden Wertwirklichkeit. Dem doppelten Ausruf (bewußt gleich geformt, deshalb auf zwei Zeilen zu verteilen) folgt eine doppelte präpositionale Wendung, die deshalb auch zweizeilig zu fassen ist, so daß das Schema a a b b sich ergibt. κρύψατε (Hos 10⁸ LXX καλύψατε) . . ἀπὸ προσώπου κτλ. spielt vielleicht tiefsinnig auf Gen 3⁸ an (nach dem Schema: Urzeit = Endzeit): ἐκρύβυσαν ὅ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου. Vom Zorn Christi ist nur hier in der Apc und im NT die Rede, sonst (auch 11¹⁸ 14^{10.19} 15¹⁷ 16^{1.19} 19¹⁵) immer nur vom Zorn Gottes. Aber solche

- 17 Denn kommen ist der Tag, der große, seines Zorns, und wer kann da bestehn?
 7 Darnach sahe ich vier Engel, die stehn an den vier Erdenecken, die halten die vier Erdenwinde, daß Wind nicht wehe über Land
 2 noch Meer noch einen Baum. / Und ich sahe einen andern Engel, der stieg von Sonnenaufgang her; der hatte des lebend'gen Gottes Siegel; und schrie mit lauter Stimme den vier Engeln zu, denen ge-

Uebertragung ist in der Apc durchaus möglich (s. zu 1 17 f. 22 13); der Ausdruck ist hier wohl veranlaßt durch Reminiszenz an Js 2 10. 19 (s. o.); das dort sich findende ἀπὸ προσώπου φόβου κυρίου ist auf Gott und Christus gleichsam verteilt, die nach 3 21 5 13 zusammen über die Welt herrschen. Die Wendung zu streichen (zuletzt JohsWeiß 64), ist willkürlich. Auch 17 geht auf Joel 2 11. 31 (s. o.) zurück: πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου (vgl. auch Zeph 1 14). Ist hier zum Anzeichen geworden, was dort Vorzeichen ist, so ist der Sinn doch der gleiche. Zwei Wendungen sind verknüpft: Der „große Tag“ (s. Bousset Rel. d. Jud.² 246) und der „Zornestag“ (Zeph 1 15. 18 2 2 u. ö. s. auch Rm 2 5). Der Tag des Zornes ist das Gericht; aber auch hier steht nur die „Welt“ vor seinen Schranken, nicht die Gläubigen (s. zu 7 1 ff.). So ist diese stärkere Rückwendung zu atlichen Anschauungen bestimmt durch die dem Seher eigentümliche, grundsätzliche Scheidung von Gemeinde und Welt. Es ist αὐτοῦ zu lesen (mit A 025. 046, den meisten Min.) und auf das Lamm zu beziehen, nicht αὐτῶν (SC), welches deutlich Erleichterung ist. Die verzweifelte Frage ist nach Nah 1 6 Mal 3 2 gebildet (vgl. auch Joel 2 11 Ps 35 13, auch Lc 21 36). Die „Siegelung“ VII 1—8. 1. Der Oeffnung des 6. Siegels folgt die des 7. erst in 8 1; c. 7 ist aber von 6 12—17 durch μετὰ τοῦτο εἶδον (1 ähnlich 9, s. zu 4 1) deutlich abgegrenzt. So ist c. 7 ein Zwischenstück; es stellt zunächst der Frage von 6 17 in doppeltem Bilde eine beseligende Antwort gegenüber: es gibt Gläubige, die „bestehen“. Nun bedeutet die „Siegelung“, mag die Deutung auch im einzelnen strittig sein (s. Erklärung), die Bewahrung der auf Erden lebenden Gläubigen vor den drohenden eschatologischen Wirren; sie sind ihnen entnommen, mögen sie auch „großes Leid“ (7 14) zu erdulden haben. Das hereinbrechende Unheil trifft nicht mehr sie, sondern die „Erdbewohner“, d. h. die Nichtgläubigen; so ist diese Szene eine Erfüllung der Verheißung von 3 10 (s. dort). Damit ist aber eine für die ganze Apc grundlegende Scheidung vorgenommen. Sie bedeutet nichts anderes, als daß Eschatologie im strengen Sinne nur für die „Welt“ Gültigkeit und Wirklichkeit hat, daß das Reich des Glaubens in sich ruhevoll vollendet ist. Jene ist der Bezirk, in dem „der Zorn des Lammes“ (6 17) oder Gottes (11 18 u. ö.) sich auswirkt, dieses ist das Reich seiner „Liebe“ (1 5). Nicht mehr verflochten mit der „Welt“, wird die gläubige Gemeinde gleichsam zur Zuschauerin, die ihres eigenen Besitzes gewiß, das apokalyptische Unheil über die „Welt“ kommen sieht (vgl. Ass. Mos. 10 10). Die gleiche unüberbrückbare Kluft ist hier durch „Siegelung“ zwischen Gemeinde und „Welt“ befestigt, wie sie im 4. Ev. besteht. Jetzt begreift sich auch die Stellung dieses Abschnittes in dem Zusammenhang der Apc. In 6 12—17 war der Beginn des eschatologischen Dramas in mächtigen Bildern angekündigt (s. o.); diesem Beginne entspricht die Siegelung, und sie bestätigt so den Einschnitt zwischen der 5. und 6. Siegelvision. Sie ist andererseits Vorausdeutung auf die endgültige Entrückung der Gläubigen aus der „Welt“, die in 14 1 ff. nur mehr kurz geschildert ist. Es begreift sich ferner, weshalb das Schema der 7

Siegel, im Grunde genommen, auf 6 Visionen zusammengedrängt ist; die 7. Siegelvision ist nicht die letzte, sondern die erste, die auf das Signal der Vision von 6¹²⁻¹⁷ die apokalyptischen Ereignisse von 8⁷⁻¹¹ 15 aus sich entrollen läßt; und sie führt zusammen mit der 7. Posaunenvision, die gleich ihr nur Hülle ist, aus der weitere 7 Bilder sich herauschälen (11¹⁵⁻¹³ 18), unmittelbar zu dem Ereignis der Entrückung der Gläubigen in 14¹ ff. So ist dieses Zwischenstück nach rückwärts und vorwärts so unlöslich in den Aufbau der Apc eingeordnet, daß alle literarkritischen Operationen daran zu nichte werden. 2. 7¹⁻⁸ gliedert sich in drei kleinere Teile, die durch εἶδον (1 und 2) und ἤκουσα deutlich herausgehoben sind. 1 ist eine 4zeilige Strophe, die die knappe Einleitung gibt; 2. 3 schildert die Vorbereitung der „Siegelung“, in einer Strophe von 7 Zeilen. Ihr Ergebnis ist dann wieder in einer Strophe von 2 × 7 Zeilen (4-8) berichtet. So ist auch hier die straffe strophische Gliederung gewahrt. In 1 markiert μετὰ τοῦτο deutlich den sachlichen Abstand vom Vorhergehenden (s. zu 4¹). Die Erde ist, unter Einfluß letztlich babylonischen Weltbildes, als viereckig, wohl in einer Fläche, vorgestellt; an jeder Ecke stehen als Wächter über Winde vier Engel. Diese Vorstellung ist im Judentum durchaus geläufig; sie sind wie der Engel des Feuers (14¹⁸) oder des Wassers (16⁵) letztlich Verkörperungen der Naturmächte, freilich in jener eigentümlichen Umprägung, die zwischen Bewegtem und Bewegtem, dämonischem oder göttlichem Wesen und naturhaftem Stoff den Unterschied grundsätzlich festhält. Auch die Vorstellung von verderblichen Winden ist im AT, als apokalyptisches Motiv vor allem seit Dan 7¹, geläufig (weitere Stellen bei Bousset z. St.; vgl. auch Sib. 8²⁰⁴ f.). Doch ist erst in 2 f. von ἀνεῖν die Rede; hier nur von „Nicht-Wehen“. Der Sinn dieses Zuges ist wohl Hervorhebung eines tiefen Schweigens vor dem geheimnisvollen Akt der „Siegelung“; dazu stimmt auffallend eine Parallele aus dem Johannesbuch der Mand. 84¹⁰ f., die die Einleitung einer Verkündung des Jōhānā ist: *Im Namen dessen, der wunderbar und außergewöhnlich ist . . . Die vier Winde des Hauses packen sich an den Flügeln und wehen nicht.* Die gleiche Wendung findet sich auch Ginzā 203⁷ f. 24 f. (zitiert zu 6¹³), an einer Stelle, in der wie hier das Motiv von den vier Winden auf die Schilderung kosmischer Erschütterungen (hier 6¹²⁻¹⁷) folgt. Damit hängt auch wohl die ausdrückliche Erwähnung von πάν δένδρον zusammen; sie sind die sichtbaren Zeichen von Stille oder Sturm. Das Gefüge dieser Strophe ist bestimmt a) durch die Wiederholung von τέσσαρες und τῆς γῆς; b) den Anlaut und Gleichklang von ἐστῶτας und κρατούντας. Der ἵνα-Satz darf nach der Analogie von 2 und 3 nicht in Zeilen zerlegt werden; daher ein Vierzeiler. Ebenso beginnen dann ἀναβαίνουντα und ἔχοντα in 2 je eine Zeile. Daß der Engel von Osten aufsteigt, ist nicht weiter begründet. Von Osten kommt die Sonne, d. h. Licht und Heil nach allgemein verbreiteter Anschauung, im Osten liegt das Paradies (Gen 2⁸ 3²⁴ Ms Hen. 32^a), von Osten naht der Messias (Sib. 3⁶³²; vgl. auch Clem. Alex., Protr. 80²⁵ Stählin; mehr bei Boll 20, A. 4). Zu der Frage nach dem Sinn des „Siegels“ geben mandäische Quellen den besten Anhalt zur Lösung. Siegelung (oder „Zeichnung mit dem Zeichen“) spielt im mandäischen Kultus eine hervorragende Rolle (Lidzbarski Mand. Lit. XX); vgl. etwa Mand. Lit. 150⁶ ff.: *Silmai taufte uns mit der Taufe, Nidbai zeichnete uns mit dem reinen Zeichen, Anōš der große Ultra, setzte uns auf das Haupt den prangenden Kranz.* Der kultische Brauch, motiviert durch einen Mythos (s. etwa ebenda 190⁷), bedeutet Absonderung von der „Welt der Lüge“; er ist und heißt auch direkt das „Zeichen des Lebens“ oder „das Zeichen des Mandā dHajjē“. Die gleiche Anschauung lebt in späteren gnostischen

3 geben wurde, zu versehen Land und Meer, also: »Versehrt nicht Land
 noch Meer noch Bäume, bis wir versiegelten auf ihrer Stirn die Knechte
 4 unseres Gottes!« / Und ich vernahm die Anzahl der Gesiegelten, ein-
 hundertvierundvierzigtausend sind gesiegelt von jedem Stamm der Söhne
 5 Israels; von Judas Stamm zwölftausend sind gesiegelt, von
 Rubens Stamm zwölftausend, vom Stamme Gads zwölftausend,
 6 von Assers Stamm zwölftausend, vom Stamme Naphtalis zwölf-
 7 tausend, vom Manasses Stamm zwölftausend, vom Stamme Si-
 meons zwölftausend, von Levis Stamm zwölftausend, vom Stamme
 8 Isaschars zwölftausend, vom Stamme Sebulons zwölftausend, von
 Josephs Stamm zwölftausend, vom Stamme Benjamins zwölftausend.

Quellen, die unter dem Einfluß dieser Vorstellungen stehen z. B. Od. Sal. 47 f.: *Dein Siegel ist berühmt, und deine Geschöpfe sind damit gezeichnet; deine Heerscharen ergreifen es und die Erzengel; die Erwählten tragen es*; ebd. 815: *ehe sie geworden, habe ich sie erwählt und ihr Angesicht versiegelt*, oder Naassenerhymnus bei Hippol. Elench. V 102 (Jesus spricht:) *τοῦτοῦ με χάριν πέμψον, πᾶτερ· σφραγίδας ἔχων καταβῆσθαι*. Auch hier ist überall die Bedeutung durchsichtig „Zeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Erwählten und der Sicherheit vor Gefahren der Welt“ (s. auch Beil. 5.) Hier ist Siegelung = Schutz vor apokalyptischem Unheil. Daher der Ruf an die Windengel, deren Funktion nunmehr deutlicher als ἀδελφοὶ bezeichnet wird; die Differenz erklärt sich wohl aus dem Zusammenwachsen zweier Vorstellungen, der eschatologischen von den verderbenbringenden Winden, und der „mystischen“ vom Schweigen der Winde angesichts des „Mysteriums“ vom Siegeln. Die letztere ist die dominierende; sie stempelt den Zug zu einer Art feierlicher Einleitung, weshalb auch späterhin nichts mehr von den 4 Engeln der Winde verlautet (auch nicht 9 14 ff.). Vom Standpunkte der literarischen Komposition ähnelt dieser Zug den Situationsangaben im Jo, die oft nur ein Vehikel sind, um Jesus von sich verkünden zu lassen, und im Verlauf der Rede sich nebelhaft auflösen. Diese Verbindung eschatologischer wie „johanneisch-mystischer“ Tradition ist symptomatisch für die Apc (s. Allgemeines II). Der Zug von der Siegelung auf der Stirn berührt sich mit Ez 9 4. 4—8 Die Versiegelung selbst wird kühn übergangen, nur das Ergebnis berichtet. Wieder finden sich die nächsten Parallelen zu der Zahl 12000 und 144000 in mandäischer Literatur (Jo-Buch d. Mand. 85; Mand. Lit. 182; Ginza 41918); aber ebenso in persischer (Bund. c. 341 West). Die Zahl ist apokalyptisch, d. h. ihr Sinn ist nur der der religiösen Vollendung und Vollständigkeit; über die konkrete zahlenmäßige Menge der Gläubigen sagt sie nichts. Die Erwählten gehören zu den „Stämmen der Söhne Israels“. Das besagt nicht, daß hier eine jüdische Quelle benutzt sei; vielmehr ist der Name „Israel“ nicht nur in der Apc (s. 29 39), sondern im ganzen Urchristentum ein Ehrentitel der urchristlichen Gemeinschaft (Rm 2 29 Gal 3 29 Ph 33, auch I Petr 1 1 Jac 1 1 Herm. Sim. IX 171). Auch die Nennung der Stammesnamen besagt nichts für das Vorliegen einer jüdischen Quelle; diese Namen existieren nicht im empirischen Sinne, sondern sind längst eine ideale Größe geworden und darum hier gerade wegen ihrer geschichtlichen Gebundenheit Bezeichnungen einer altgeheiligten, im Urchristentum erneuten Ordnung. Die Reihe selbst ist ganz unregelmäßig und auch von allen Variationen abweichend, die schon im AT begegnen; Versuche, die „ursprüngliche“ Ordnung wiederherzustellen (nach manchen Vorgängern zuletzt Charles z. St.), sind problematisch und

unfruchtbar. Nur zweierlei ist an der Aufzählung der Namen bemerkenswert: Die im AT nirgends bezeugte Voranstellung Judas und die Auslassung Dans. Beides hat wohl messianische Bedeutung. Aus Juda kommt und stammt der Messias; aus Dan, der in Test. Dan. 5^s f. schon in Verbindung mit Beliar, in rabbinischen Zeugnissen mit Abfall und Götzendienst gebracht wird (s. Swete z. St.), nach freilich späten Nachrichten der Antichrist (Iren. V 30^z; Hippol. de Antichr. 14; mehr bei Bousset Antichrist 112 ff.). Die Vision der weißgekleideten Schar. 9—17 1. Diese Vision ist von der vorangegangenen (1—5) durch $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\lambda\theta\omicron\gamma\upsilon$ (s. zu 4 1) deutlich abgegrenzt und ein in sich geschlossenes Ganze. Sie gliedert sich deutlich in zwei Teile: 9—12 der himmlische Lobpreis, 13—17 Deutung der „zahllosen Menge“ (9). Nur hier und c. 17 7—18 findet sich eine ausführliche Deutung in Apc, — dort um Babylon, hier um die Märtyrer sich drehend; die beiden wichtigsten Blickpunkte des Sehers sind damit angedeutet. Beide Teile aber sind durch die gleiche strophische Gliederung verbunden; sie haben je 2 Strophen zu 3×3 Zeilen. In dem reicheren Maß der Strophe verrät sich die stärkere Bewegung des Sehers. 2. Im Mittelpunkt der Vision steht die zahllose Schar derer, die aus dem „großen Leiden kommen“ (14); es sind also Vollendete und Märtyrer. Wenn sie das „Leiden“ hinter sich haben, das nach 1—8 noch aussteht, so ist diese Vision also proleptisch (s. Erklärung). Problematisch ist dann der Zusammenhang nach rückwärts und vorwärts. Ist die unzählbare Schar hier mit den 144 000 von 7 1—8 gleichbedeutend? Weil diese Frage oft verneint wurde, ist die Einheit von c. 7 bestritten worden (s. Aufzählung bei Bousset z. St.). Nun fehlen aber sprachliche und stilistische Kriterien völlig, die Scheidung verschiedener Quellen erlaubten: vielmehr zeigen im ganzen c. 7 Sprache und Ton unverkennbar den einheitlich formenden Geist des Sehers. Zudem besteht zwischen den Zahlenangaben von 4 und 9 zwar keine sachliche Identität, aber auch kein grundsätzlicher Unterschied. Denn 144 000 ist göttlich begrenzte Zahl; diese Unzählbarkeit ist nur menschlich unbegrenzt; das eine schließt das andere nicht aus, sondern ein. Jene 144 000 sind ein apokalyptisches Geheimnis; diese grenzenlose Schar eine offene „Tatsache“, jene stehen am Anfang, diese am Ende des „Leidens“. Jene sind die in der Gegenwart des Sehers auf Erden lebende Generation urchristlicher Gläubiger, diese die vollendeten Märtyrer; und beide durch die Erwartung des Sehers eng verbunden, daß die gegenwärtigen Gläubigen durch den Märtyrertod zu Vollendeten werden. Diese Unterschiede also bestehen nur auf Grund einer sachlichen Verbundenheit; sie machen es unmöglich, sie zum Anlaß quellenkritischer Scheidung zu benutzen. Vielmehr hat der Seher kühn nebeneinander geordnet, was in der Apc durch das Nacheinander zahlreicher Ereignisse vermittelt ist. In diesem Nebeneinander kommt erst der eigentliche Sinn dieser Visionen zur Erscheinung; beide handeln von der Vollendung der Gläubigen, 1—8 nach ihrer göttlichen Bestimmung, 9—17 nach ihrer endgültigen Verwirklichung. In jener ist gesetzt, was in dieser schaubar wird. Darin gewinnt aber das Nebeneinander eine doppelte sachliche Begründung; sie liegt einmal in der Anschauung, daß die Gemeinde in dem Drama der Endzeit gleichsam Zuschauerin ist, und ihre „Wehen“ sie nicht treffen, sodann in der paränetischen Absicht, der Generation, die vor dem Beginne großer Verfolgungen steht, in dem verklärten Bilde der Märtyrer den verklärenden Sinn des Leidens und seine Notwendigkeit zu enthüllen. Darum kann der Seher auch in den folgenden Kapiteln von den Verfolgten fast völlig schweigen und die Ereignisse der Endzeit auf die „Welt“ mit gleichsam unbeteiligtem Blick treffen lassen; und wo „Märtyrer“ einmal erwähnt werden (14 1 ff. 15 2 f.), da öffnen sie ihren

- 9 Darnach sahe ich und siehe, eine große Schar, — sie zählen konnte
niemand — aus allem Volk und Stämmen, Nationen, Sprachen, sie
stehen vor dem Thron und vor dem Lamm, gehüllt in weiße Kleider
10 und in ihren Händen Palmen und schreien lauter Stimme also:
»Heil unserm Gott, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamm!« /
11 Und alle Engel standen um den Thron, die Aeltesten und die vier
Wesen, und fielen hin auf ihre Angesichter vor dem Thron, und
12 beteten zu Gott also: »Amen! Ruhm und Preis, Weisheit und
Dank und Ehre, Macht und Stärke unserem Gott in aller Zei-
13 ten Zeiten! Amen!« / Und hub der Aeltsten einer also zu mir an:
»Die hier in weiße Kleider sind gehüllt, wer ist's und woher sind
14 sie kommen?« Und zu ihm sprach ich so: »Mein Herr, du weißt's«
Und zu mir sprach er: »Diese sind's, die kamen aus dem großen
Leiden und wuschen ihre Kleider, und wuschen weiß sie in dem
15 Blut des Lammes. / Derhalben stehen sie vor Gottes Thron, und
dienen ihm bei Tag und Nacht in seinem Tempel, und er, der auf
16 dem Throne sitzt, wird zelten über ihnen. Sie werden nicht mehr
hungern und werden nicht mehr dürsten, nicht wird die Sonne

Mund zum Preise. Durch die Einordnung dieser Vision ist es aber auch erreicht, daß die vorhergehenden großen Kapitel 4—7 in einem Bilde ausmünden, dessen Züge triumphierender Trost und milde Herrlichkeit sind. 9 Um ein neues und eigenes Gesicht handelt es sich; daher hier auch die Unzählbarkeit (von seiten des Menschen), in 4 die Zählbarkeit (von seiten des Engels); jene wird geschaut, diese „gehört“, d. h. der apokalyptischen Tradition entnommen. Ebenso sind hier „alle Völker“ gleichsam in empirischem Verstande gemeint (s. zu 5 9), dort „die Kinder Israels“ in rein religiöser Bedeutung. Die Schar steht vor dem Thron und dem Lamm, wie sonst nur die Aeltesten und Wesen; es ist ein Zeichen ihrer Vollendung. Die Konstruktion des Satzes ist immer wieder durchbrochen (ὄχλος . . ἐστῶτες . . περιβεβλημένους . . φοίνικες . . κρᾶζουσιν), wie stammelnd und gesprengt durch die Fülle der Bewegung. φοίνικες sind (nach Verg. Aen. 5 111) *pretium victoribus* (s. auch Paus. VIII 48 1 I Macc 13 51 II Macc 10 7 Tert. scorp. 12); eine Beziehung auf das Laubhüttenfest (II Esr 18 15 Lev 23 42) ist kaum darin zu suchen. 10 σωτηρία begegnet noch 2mal in der Apc; 12 10 nach dem Sturz des Drachen, 19 1 nach dem Fall Babylons. Deshalb bedeutet es nicht allgemein Heil oder Erlösung, sondern speziell Rettung vor widergöttlichen Mächten, die in Babylon sich verkörpern. Nur hier und 19 5 wird dem verhüllenden καθήμενος ein offenes ὁ θεός zugesetzt, hier zudem durch ἡμῶν verstärkt, wie es in der Apc selten ist und nur noch in den triumphierenden Abschnitten von c. 12 und 19 geschieht. Auch das ist ein Zeichen, daß diese Vision sachlich den späteren zugeordnet ist. In 11 ist die Szene wohl so zu denken, daß die himmlischen Gruppen in sich erweiternden konzentrischen Kreisen um den Thron sich schließen, zuerst die Wesen, dann die Aeltesten, die Engel und die Märtyrer. Der Gesang der Engel in 12 ist Aufnahme und Steigerung des Rufes der Märtyrer; das ist der Sinn des ersten „Amen“. Der siebenfache Preis entspricht mit leisen Aenderungen (vor allem εὐχαριστία statt πλοῦτος s. zu 4 9) dem von 5 12, aber er richtet sich nur an Gott, wie denn in der Apc von hier an nur Gotteslieder, nicht mehr Christuslieder sich finden. Dadurch grenzt sich dieser Preis deutlich gegen den von 9 ab; geht jener auf Er-

rettung der Welt, so dieser auf Schöpfung und Leitung der Welt; auch sie ist dann als „vollendet“ gedacht. Die Nomina gliedern sich nach dem Schema $2 + 2 + 3$; da ἀμίγν, τῷ θεῷ ἡμῶν und εἰς τ. αἰὼν. κτλ. nach sonstiger Analogie ebenfalls je eine Zeile bilden müssen, ergibt sich mit der dreizeiligen Einführung eine Strophe zu 9 Zeilen. Die in 13—17 folgende Deutung der „großen Schar“ wird, prophetischem wie apokalyptischem Brauch entsprechend (s. etwa Jer 15 f. Sach 42 IV Esra 244; oft bei Hermas), durch Frage und Antwort eingeleitet. Aber der Dialog ist nur literarisches Mittel, um die überragende Art des Fragestellers herauszustellen; nicht der Seher, sondern „der Aeltesten Einer“ fragt. Eine Antwort wird also gar nicht erwartet; ähnlich läßt das 4. Ev. Jesus fragen, um seine Allwissenheit herauszustellen. 13 ἀπεκρίθη als Einleitung eines Dialogs ist auch in LXX bezeugt (= hebr. רַי Ri 18 14 IV Regn 1 10, 12 Cant 2 10) und hat in Jo 2 18 5 17, 19 Act 3 12 5 8 8 34 seine Parallelen (s. auch Burney a. a. O. 52 ff.). Der Inhalt der Frage ist die auch der Form nach geläufige nach Name und Art (s. etwa Jos 9 8 Verg. Aen. 8 114 und mehr bei Wettstein z. St.). Die Antwort ist eine demütige Rückgabe der Frage, der verhüllenden Art dieses Dialogs entsprechend, und betont in dem κύριέ μου das himmlische Wesen der Aeltesten. 14 εἶρηκα ist aoristisch gebrauchtes Perfektum (s. 8 5 19 3, auch zu 5 7). Die Auskunft ist durch die Korrespondenz von οὗτοί εἰσιν und διὰ τοῦτο εἰσιν in 2 Abschnitte gegliedert, deren erster die erbetene Deutung, deren zweiter, darüber hinaus, die Seligkeit der Vollendeten prophetisch malt. So schließt sich 13—14 und 15—17 zu je einer neunzeiligen Strophe zusammen. Das „große Leiden“ ist feststehender Terminus für die Verfolgungen der Endzeit (Dan 12 1 Mc 13 19) und sachlich identisch mit der „großen Prüfung“ (3 10); hier wird deutlich, daß die Vision Antizipation bedeutet. ἐπλυναν und ἐλεύκαναν setzen wie 1 6 eine part. Wendung durch Verb. finit. fort; ἐρχόμενοι also = ἤλθον; die Bilder sind atlich bedingt (s. etwa Ex 19 14 Gen 49 11). Ἐν τῷ αἵματι ist bewußte Paradoxie; zur Vorstellung s. etwa Rm 3 25 5 9 Hebr 9 14, vor allem I Jo 1 7). Die in 15 gezeichnete Seligkeit der Märtyrer bedeutet Erfüllung aller jüdischen Verheißungen; sie besteht in dem ununterbrochenen „Dienen“, dem dauernden „Mit-Gott-sein“ (ähnlich etwa Ass. Mos. 10 10). Ueber λατρεύειν s. Lightfoot zu Ph 3 3; ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ macht die Märtyrer gleichsam zu Priestern, die in den Tempel freien Zutritt haben und nicht wie das Volk auf den Vorhof beschränkt sind. Mit σκηνώσαι (Fut. statt bisher Praes.!) biegt die Vision in Prophetie um; die paränetische Tendenz dieses Bildes bricht unverhüllt hervor. Das Bild vom „Zelten“ ist eine durch eine Jahrhunderte lange Geschichte des Hoffens und Leidens erfüllte, atlich bedingte eschatologische Vorstellung (vgl. Lohmeyer Die Verklärung Jesu nach dem Mc-Ev. ZNTW (1922) 191 ff.); es ist wohl nicht zufällig, daß das an יָשׁ anklingende σκηνῶν in der Apc häufig, in Jo an entscheidender Stelle (1 14) und zahllos in mandäischen Schriften verwandt ist (s. Lidzbarski Indices im Jo-Buch II, Mand. Lit. und Ginzā s. v. Skina). Das ἐπ' αὐτούς ist merkwürdig; es scheint gegenüber dem μετ' αὐτῶν von 21 3 ein feiner Unterschied zu bestehen: Gott bleibt auch jetzt noch „über ihnen“ thronen, erst 21 3 „zeltet“ er „mit ihnen“. Es steht wohl der Gedanke an die „Schechina Gottes“ dahinter, die „auf ihnen“ bleibt; sie ist mit der Zeltanschauung eng verbunden (s. Burney a. a. O. 35 ff.). 16 f. bringen eine Komposition atlicher Bilder und Ausdrücke; aber sie zeigen zugleich die Kraft des Sehers, Ueberkommenes durch die Art der Reihung zu einer neuen Einheit umzuformen; so ist ihm z. B. das schöne Bild von dem Lamme zu danken, das die Herde leitet. In 16 ist Js 49 10 benutzt (aber nicht nach LXX), mit charakteristischen Erweiterungen und Aende-

- 17 mehr sie sengen oder irgend Glut. Denn weiden wird das Lamm sie, das in Thrones Mitten steht, und wird sie leiten zu des Lebens Wasserquellen, und trocken wird Gott jede Träne ihrer Augen.»
- 8 Und als es öffnete das siebte Siegel, da ward ein Schweigen in 2 dem Himmel, wohl einer halben Stunde gleich. / Und ich sah die sieben Engel, die vor Gottes Antlitz stehen, und gegeben wurden ihnen sieb Drommeten. / Und kam ein andrer Engel und trat vor den Altar, der hielt ein goldnes Rauchgefäß; / und ward viel Rauchwerk ihm gegeben, daß er es zu der Heiligen Gebeten gebe, auf goldenem Altar vor Gottes Thron. / Und stieg der Dampf des Rauchwerks auf, mit den Gebeten aller Heiligen, aus 5 Engelshand vor Gott. / Und der Engel nahm das Rauchgefäß und füllte es vom Feuer des Altars und warf es nieder auf die Erde.
- 6 / Und Donner ward und Stimmen, Blitze, Beben; und die sieben Engel, mit den sieb Drommeten, rüsteten sich, um zu drommeten.

rungen, die alle Schrofheiten des Vorbildes mildern (s. Swete z. St.). $\pi\acute{\epsilon}\sigma\eta$ ἐπ' αὐτούς ist schwierig, und einleuchtend die Konjekture Swetes: $\pi\alpha\acute{\iota}\sigma\eta$ ἐπ' αὐτούς; (über $\alpha\iota = \epsilon$ s. Radermacher² 41 f.); in 9 s hat sich diese wohl richtige Lesart, die nur Korrektur eines Hör- oder Schreibfehlers ist, in einigen Min. erhalten, während AS auch dort, und dort sicher falsch, $\pi\acute{\epsilon}\sigma\eta$ lesen. Man muß $\pi\acute{\epsilon}\sigma\eta$ schon stark umdeuten, wenn es sich in den Zusammenhang hier einfügen soll. Wie hier, so ist auch im Ginza 324 f. das gleiche, leise veränderte Zitat zur Schilderung der „Vollendeten“ verwandt. 17 ist enger an Ps 22 1 ff. angelehnt, obwohl Js 49 10 verwandte Bilder zeigt (vgl. auch Jer 2 13 Ps 35 10); ähnlich auch Hen 48 1, am verwandtesten indes Jo 4 14 7 38. Die Bilder vom Leben, Quell, Wasser, Dürsten sind im mandäischen Schrifttum oft in gleichem Sinne verwandt (einige Beispiele bei W. Bauer² zu Jo 7 38); auch das letzte Bild vom Trocknen der Tränen findet sich dort (z. B. Mand. Lit. 213 e). Es gibt in freier, von LXX abweichender Uebersetzung Js 25 8 wieder. Die siebente Siegelvision. **VIII 1** enthält zwei Motive: die halbstündige Stille und die Uebergabe der 7 Posaunen. Beide Motive stehen in innigem Zusammenhang. Die Bedeutung der Pause ist wohl nach einer jüdischen Vorstellung zu erklären, wie sie Chag. 12^b sich findet: „In dem *Mū'ōn* (d. i. der fünfte Himmel) sind Scharen dienender Engel, die preisen bei Nacht, aber schweigen bei Tag wegen des „Preises Israel“. Was dort als Regel erscheint, ist hier als einmaliges Ereignis hingestellt; wie Gott in der Stille dort auf den „Preis Israels“ horcht, so hier auf die Gebete der Heiligen, die der Engel ihm darbringt. So gehören 1. 3–5 zusammen. Aber zugleich ist das 7. Siegel der Beginn neuer eschatologischer Wehen, die durch die 7 Posaunen bezeichnet sind, so gehören 2. 7 ff. zusammen. Beide Abschnitte sind sachlich und formell durch 6 verbunden, derart, daß das Gebet der Heiligen zur Fortführung des Gerichtes führt. Die innige Zusammengehörigkeit beider Motive, die nicht nur ein zeitliches Nacheinander, sondern auch sachliches Nebeneinander bedeuten, ist dadurch zum Ausdruck gebracht, daß beide in 1 f. wie in einer Ueberschrift erscheinen, um dann in 3–5. 6. 7 ff. nacheinander zu erscheinen. Dieses literarische Mittel der Verschränkung begegnet auch sonst (s. zu 8 13 12 7. 13); es charakterisiert an seinem Teile den

Stil des Sehers. Umstellungen, wie sie Charles I 221 ff. vorschlägt, oder Streichung einzelner Sätze (s. Näheres bei Bousset z. St.) sind deshalb unnötig und willkürlich. Der Abschnitt ist auch strophisch straff gegliedert in 7 Strophen zu je 3 Zeilen; diese Kurzzeiler gegenüber der reicheren Fülle von c. 7 markieren den Abstand zwischen c. 7 und 8 (einzelnes s. Erklärung). 1 Das Schweigen steht in deutlichem Gegensatz zu den Donnerufen der Wesen (61 ff.) oder den „Schreien“ der Märtyrer (69 ff.); so markiert es zugleich den Abschluß der Siegel- und den Anfang der Posaunenvisionen. Unter den 7 Engeln in 2 sind offenbar die sog. „Erzengel“ gemeint (Hen. 20¹⁻⁸); „die vor Gott stehen“ ist term. techn. für sie (Tob 12¹⁵ (S) Ass. Mos. 10² Lc 1¹⁹) und bedeutet, seines Winkes gewärtig sein (daher in Jub. 1 27. 29 u. ö. „Engel des Angesichtes“ nach Js 63⁹ hebr. Text). Posaunen sind seit alter Zeit (Js 27¹³ Joel 2¹ Ps. Sal. 11¹) bestimmt, eschatologische Ereignisse anzukündigen (s. auch I Cor 15⁵² I Th 4¹⁶ Mt 24³¹ IV Esra 6²³ (II, 10⁶ Violet); Näheres bei Bousset Antichrist 166 f.). In 3–5 ist ein Stück himmlischen schweigenden Gottesdienstes lebendig geschildert. Die Aufgabe, „Gebete vor Gott zu bringen“, erfüllen nach 57 auch die Aeltesten, im Judentum Erzengel Michael oder „der Engel des Friedens“ (s. Charles z. St.). Zwischen ἐπὶ τοῦ θυσιαστ., das an Am 9¹ anklängt, und ἐπὶ τοῦ θυσ. ist sachlich kaum ein Unterschied; jedenfalls ist nur ein Altar gemeint (s. zu 69). λιβανωτός ist sonst der Weihrauch (s. Scholion zu Aristoph. Nub. (nach Grotius): λιβανός . . αὐτὸ τὸ δένδρον, λιβανωτός δὲ ὁ καρπὸς τοῦ δένδρου); hier und 5 allein bedeutet es die Räucherpfanne (LXX πυρεῖον oder θυμιατήριον oder θυσίχη; spätgriechisch auch λιβανωτὶς oder λιβανωτρίς). Die Beziehung von Gebet und Weihrauch ist schon Ps 140² angedeutet: καθευδυνήτω ἡ προσευχή μου ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου; die gleiche, mysterienhaft reale, nicht nur gleichnishafte Beziehung auch in mandäischen Liturgien (53 f. 180 ff. u. ö.); vgl. auch Herm. mand. 10³². Ταῖς προσευχαῖς ist in dem losen Gebrauch, den die Koine vom Dativ kennt, wohl = ἐπὶ τὰς προσευχάς (Radermacher² 127). Die Darstellung ist gemäß 1 nur auf wortlose Gebärde und Handlung gestellt, nichts Inhaltliches wird laut. Erst der Wurf des Engels, dessen Gründe absichtsvoll verschwiegen werden, löst die lastende Stille. Das Rauchgefäß ist während des Aufstiegens der Gebete beiseite gelegt. Jetzt wird es wieder ergriffen, mit Feuer statt mit Weihrauch gefüllt und hinabgeschleudert; es ist gleichsam die antwortende Gebärde göttlichen Zornes auf die aufgestiegenen Gebete. Und nun brechen zu verstärktem Zeichen Donner usw. aus (ähnlich 11¹⁹). Die Szene ist wohl aus Motiven wie Js 6⁶ Ez 10² frei gebildet. Die Vorbereitung der 7 Engel in 6 gehört sachlich wie metrisch eng zu 5. Mit καὶ ἐγένοντο πτλ. zusammen bildet 6 die letzte der 7 dreizeiligen Strophen; zu der hellenistischen Form σαλπίσσωσιν (von σαλπίζω statt klass. σαλπύγω) s. Radermacher² 89.

1. Die 7 Posaunenvisionen. VIII 7—XI 15 bilden den zweiten Abschnitt des apokalyptischen Teiles; und wie die 7. Siegelvision, so ist auch die 7. Posaunenvision Ueberleitung zum nächsten Abschnitt, der in ihr wie in einer Schale enthalten ist. Auch hier sind wie in 61–8 die ersten vier Visionen knapp und durch 8¹³ zu einer Einheit zusammengefaßt, die 5.–7. breit schildernd; dem Zwischenstück c. 7 entspricht hier das Zwischenstück 10¹–11¹⁴ an analoger Stelle. So ist die Symmetrie des Aufbaus bis in Einzelheiten fortgesetzt. 2. 87–12 ist ein straff gefügtes Ganze; jede Vision ist in einer siebenzeiligen Strophe gegeben, ebenso der Adlerruf in 13. Sprachlich zeigt der Abschnitt manche Eigentümlichkeiten: Das Prädikat steht mehrere Male am Schluß statt am Anfang des Satzes, seltene Worte und Wendungen finden sich (σκοτίζειν statt σκοτοῦν sonst, λοιπός statt ἄλλος,

- 7 Und es drommetete der erste, und ward ein Hagelschlag, und Feuer, das mit Blut vermenget war, und ward geschleudert auf das Land; und ward versengt des Landes dritter Teil, und ward versengt der Bäume dritter Teil, und ward versengt alles grüne Gras.
- 8 Und es drommetete der zweite Engel: Und wie ein großer Berg, in Feuer brennend, ward es geschleudert auf das Meer; und ward
 9 des Meeres dritter Teil zu Blut, und starb das Drittel der Geschöpfe in dem Meer, was Leben hat, und ward zerstört das dritte Teil der Schiffe.
- 10 Und es drommetete der dritte Engel: Und aus dem Himmel fiel ein großer Stern, wie eine Fackel brennend, und fiel aufs dritte Teil der Flüsse und die Wasserquellen, und heißt des Sternes
 11 Name Wermut, und ward der Wasser dritter Teil zu Wermut, und starben viele Menschen von dem Wasser, denn sie waren bitter worden.

ἐγένετο mit εἰς statt ὥς oder Nom., πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων, κατεχάη u. a. m.; s. Charles I 219 ff.), ebenso sachliche Seltsamkeiten (wie das Fehlen von εἶδον) oder Widersprüche (z. B. bei πᾶς χέρτος in 87 und 94). Aus diesen Gründen ist der Abschnitt oft als ein fremder Einschub in die Apc beurteilt worden (Jhs. Weiß 74 ff. Charles I 219 ff.), so daß die 3 Wehe-Visionen als ursprünglich verbleiben. Aber die Gründe, die dafür vorgebracht werden, sind nicht durchschlagend. Denn es läßt sich die Verkoppelung der 7 Posaunen mit den 3 Wehe nicht so leicht lösen; die Siebenzahl der Visionen ist durch die Siebenzahl der Engel bedingt, und diese als „die Erzengel“ eine so deutlich umschriebene Größe, daß man sie nicht zugunsten dreier namenloser Engel auflösen kann, die die drei Wehe einleiten. Vor allem aber ist die Siebenzahl das den Aufbau der Apc durchgängig bestimmende und gliedernde Prinzip, das an dieser einzigen Stelle durchbrochen wäre. Die Besonderheiten dieses Abschnittes lassen sich auch auf andere Weise erklären; sie sind einmal in rhythmischen Rücksichten begründet (s. u. zu 7), dann durch den Anschluß an eine festgefügte Tradition, möglicherweise auch an eine literarische Vorlage (daher z. B. das Fehlen von εἶδον). Denn die vier Posaunenvisionen erscheinen, in dem größten Teil ihres Bestandes, als eschatologische Umbildung ägyptischer Plagen (Ex 7—10); der Seher scheint ihnen nur die klare und straffe Form gegeben zu haben. Weil diese Umformung hier nicht so tief gegriffen hat, wie etwa bei den 7 Siegelvisionen, schmälert die Tradition in Sprache und Inhalt deutlicher durch. Sie wiederholt aber auch nicht einfach, was in einem großen Bilde in 612 ff. geschildert ward, sondern setzt dieses fort und ergänzt es. Und für solche Fortsetzung scheint die befolgte Tradition selbst einen Anhaltspunkt geboten zu haben. Folgt den 7 Siegelvisionen einem siebenfachen Schema, das auch der synoptischen Apc zugrunde lag, so zeigt das letzte Glied dieses Schemas in Lc 2125—28 eine eigentümliche Erweiterung. Den Zeichen am Himmel, wodurch die Völker in Furcht geraten (vgl. 612—17), folgt das Brausen des Meeres (vgl. 88 f.), das Verschmachten der Menschen (vgl. 810 f.), die Erschütterung der „Himmelskräfte“ (vgl. 812). Die Uebereinstimmung dort wie hier ist schlagend; nur die erste Posaunenvision fällt heraus, und sie ist am deutlichsten an die ägyptische Plage angelehnt. Was bei Lc in knappen Worten

zusammengefaßt ist, erscheint hier breiter ausgeführt und mit anderen Elementen verbunden. Daher rührt es wohl auch, daß die 4 Posaunenvisionen nicht wie die Visionen von den 4 apokalyptischen Reitern einen einheitlichen Zusammenhang aufweisen; sie sind auch in der Tradition nicht einheitlich. In dieser also liegt der Grund, daß die Visionen in dieser Folge und an dieser Stelle (nach 6 12—17) erscheinen; sie auch ließ Raum, eine weitere Tradition von drei Wehe mit ihr zu verbinden, und beides in dem einheitlichen und übergreifenden Schema der 7 Posaunenvisionen einzuordnen. Ist das richtig, so löst die Annahme einer Interpolation nicht das Problem, sondern vergewaltigt es und läßt den Tatbestand ungeklärt (s. auch zu 9 11).

7 Die erste Vision ist den ägyptischen Plagen (Ex 9 24) entnommen; s. Iren. IV 30 4: inveniet easdem plagas universaliter accipere gentes quas tunc particulatim accepit Aegyptus. Das $\chi\alpha\lambda\alpha\zeta\alpha$ καὶ πῶρ von Ex 9 24 ist vermehrt um die Wendung: μεμγμένα ἐν αἵματι (deshalb besondere Zeile). Sie mag auf besondere klimatische Verhältnisse des Mittelmeers zurückgehen, wo es begegnet, daß bei von Süden wehenden Stürmen „die Luft von Teilchen roten Sandes aus der Sahara wie erfüllt ist“ (Swete z. St.); aber sie hat vor allem eschatologische Bedeutung, vgl. Joel 2 30 Sib. 5 37 f.; auch Act 2 19. Ebenso ist τὸ τρίτον in diesen Zusammenhängen stereotyp, s. Sach 13 7 ff., auch Ez 5 2; besonders Baba Mezia f. 59^b (bab. Talmud, hrsg. von LGoldschmidt VI 680): „*Da ward die Welt geschlagen, ein Drittel an Oliven, ein Drittel an Weizen und ein Drittel an Gerste.*“ Die Zerstörung ist in allen 4 Visionen nur partiell, nicht total, so daß diese Zeichen nur Vorboten des Endes, nicht das Ende selbst sind. τῆς γῆς = τῆς ξηρᾶς; so ergibt sich die auch 16 2 ff. (vgl. auch Ass. Mos. 10 4—6) zugrunde liegende Vierteilung des Kosmos: Land, Meer, Flüsse und Quellen, Gestirne, die die Folge der Visionen bestimmt. Die Stellung des Verbuns am Schluß hat hier offenbar rhythmische Gründe (anders 10 f.); so entsteht für 7 f. das Schema: c c c a b b b. κατεκάη eine alte ionische Form für κατεκαύθη (18 9), s. auch I Cor 3 15 II Petr 3 10 (A), in der Koine nicht selten s. Radermacher² 95. Daß alles grüne Gras zerstört wird, scheint 9 4 zu widersprechen (s. dort); es erklärt sich wohl durch Anlehnung an feste Tradition. Sie ist auch in der zweiten Vision (8 f.) zu beobachten. Das Gleichnis vom brennenden Berg (beachte ὥς!) meint wohl einen Stern; s. Hen. 18 13: ἰδὼν ἐπὶ ἀστέρας ὡς ὄρη μεγάλα καίμενα (s. auch 21 3 108 4). Es ist auch sprichwörtliche Wendung: Plaut. mercat. III 4 33 (II 3 p. 73 Ritschl): montis tu quidem mali in me ardentis iandudum jasis. Auch hier klingen Züge der ägyptischen Plagen an; s. Ex 7 20 (auch Ps 77 44). Die Apposition τὰ ἔχοντα κτλ. in 9 ist syntaktisch auffallend; sie bezieht sich auf die ganze Wendung τῶν πτισμάτων κτλ. Es ist wohl nur lax Konstruktion. διαφθεῖρειν vom Zerstören der Schiffe ist gut griechisch (z. B. Herod. 1 166). Den Sinn der Vision gibt Lc 21 20: καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχὴ ἐθνῶν ἐν ἀπορίᾳ ἵχθους θαλάσσης καὶ σάλου. Auch in der dritten Vision (10 f.) geht die Schilderung nicht auf einen Sternenfall wie in 6 13 f., sondern auf Vernichtung des lebensnotwendigen Wassers, die auf die Wirkung eines gefallenen Sternes zurückgeführt wird (s. auch Boll 41 f.). Der Sinn ist also der von Lc 21 20: ἀποψυχόντων ἀνθρώπων. Der Name des Sternes ist frei gebildet, um seine Wirkung anzuzeigen. Ἐπὶ τὰς πηγὰς κτλ. = ἐ. τὸ τρίτον τῶν πηγ., wie in 11 τὸ τρίτον τῶν ὕδατων lehrt. πολλοὶ τῶν ἀνθρ. ist wohl singular in der Ape, aber kaum in τὸ τρίτον τῶν ἀνθρ. zu ändern (Charles z. St.); denn nur mittelbar werden die Menschen getroffen (anders in 9), deshalb auch die unbestimmte Angabe. Die Erwartung, daß Süßwasser sich in Bitterkeit verkehren werde, ist auch IV Esra 5 9 (I 13 15 Violet) bezeugt; es ist offenbar traditionelle

- 12 Und es drommetete der vierte Engel: Und ward der Sonne dritter Teil geschlagen, und des Mondes dritter Teil, und der Sterne dritter Teil, daß finster ward ihr dritter Teil, und nicht mehr schien der Tag zu seinem dritten Teil, und gleicherweis die Nacht.
- 13 Und ich sah, und hörte einen Adler, der flog in Himmels Mitten, der rief mit lauter Stimme: »Wehe, wehe, wehe den Erdenwohnern vor den andern Stimmen der Drommete der drei Engel, die noch drommeten werden!«
- 9 Und es drommetete der fünfte Engel. Und ich sah vom Himmel einen Stern herniederstürzen auf die Erde, und gegeben wurde ihm

eschatologische Vorstellung. ἄψινθος gilt als giftig und Inbegriff des Bitteren und Widerlichen (Hebr. Text Am 5 7 6 12 Dt 29 17 Jer 9 14 f. 23 15 Thren 3 19). 12 entspricht wieder der ägyptischen Plage Ex. 10 21 ff. und zugleich Lc 21 26^b: αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. Der Vision liegt ein merkwürdiger Vorstellungswechsel zwischen Gestalt und räumlichem Bestand der Himmelskörper und ihrer zeitlichen Funktion zugrunde. Weil der Sonne usw. ein Drittel ihres Bestandes genommen wird, werden die himmlischen Lichter um ein Drittel verdunkelt, wird sodann der Tag, ja sogar die Nacht zu einem Drittel lichtlos und finster, als ob die zeitliche Bedeutung von Tag und Nacht der „räumlichen“ Bedeutung von Sonne, Mond und Sternen entspräche (ähnlich schon Am 8 9). So läßt sich 12 fin gut verstehen; und es bedarf keiner Korrektur des Textes nach Analogie der bohairischen Uebersetzung, die liest: καὶ τὸ τρίτον αὐτῶν μὴ φανῇ ἡμέρας καὶ ὁμοίως νυκτός, und damit nur eine Tautologie zu 12^e bietet; τὸ τρίτον ist im jetzigen Text Acc. der Beziehung. 13 ist Abschluß der ersten vier und Uebergang zu den letzten drei Posaunenvisionen; der einleitende Satz ist in seinen Teilen ähnlich verschränkt wie der Abschnitt 8 1—6. Gemeint ist: ich sah einen Adler fliegen und hörte ihn rufen. Um der Hervorhebung des Visionären willen, das hier nach 7—12 wieder einsetzt, und des strafferen Baues der Strophe ist εἶδον καὶ ἤκουσα vorausgenommen; so entsprechen sich jetzt die 2. und 3. Zeile aufs genaueste. Τοῖς κατοικοῦντας trägt den Ton, nachdem die vier ersten Plagen vor allem der Natur galten. So entsteht auch hier eine 7zeilige Strophe nach dem Schema: a c b a a b b. Der Adler als Bote Gottes ist ein weitverbreitetes religionsgeschichtliches Bild, auch noch in später christlicher Zeit (z. B. Acta Andr. et Math. ed. Bonnet 86). Aber daß der „Adler“ unmittelbar über „Erdbewohner“ redet, ist völlig singulär; und die Erwähnung eines Adlers als Boten in Apc Bar. 77 19 ff. 87 (VII 9 2 Violet) oder die Adlervision in IV Esra 11 1 ff. (V 1—8 Violet s. auch Hen. 90 3) bestätigen nur diese Singularität. Deshalb haben alte Hs. und moderne Kommentatoren immer wieder ἀετοῦ nach 14 6 in ἀγγέλου geändert (s. Charles II 286 und Könnecke a. a. O. 34 f.). In der Tat legt das Bild vom rufenden Adler den Gedanken an ein Engelwesen nahe genug. Da wird es lehrreich, daß in mandäischen Zeugnissen der „Weiße Aar“ eine Bezeichnung für die höheren Wesen der Mandäer ist (s. Lidzbarski Ginzā 342, A. 1). Im Jo-Buch II 235 3 f. findet sich dann folgende Klage des Hibil-Ziwa, der in die „Welt der Finsternis“ hat hinabsteigen müssen: *„Ein weißer Aar bin ich, den die Eltern vergessen haben. Vergessen haben mich meine Eltern; wehe, wehe dem Uthra, den seine Eltern hassen.“* Am Schluß der Klage heißt es (236 3—7): *„Es tut mir weh um meine Eltern: den Ur gegen sie loslassen zu müssen. Es tut mir weh um meine Brüder und Schwestern: Finster-*

nis gegen sie loslassen zu müssen. Es tut mir weh um die Pflanzung, die ich gepflanzt habe: sie an den Toren der Finsternis lassen zu müssen.“ Was im Jo-Buch kosmologisch bestimmt ist, ist hier eschatologisch gedacht; deshalb dort Klage, hier Drohung. Aber hier wie dort kündigt ein dreifaches Wehe Unheil an, und hier wie dort sind es dämonische Mächte, die losgelassen werden sollen. Dieser Adlerruf und jene Adlerklage sind dann Zeugnisse einer sonst verschollenen jüdischen Tradition, in der ein Adler als Bote Gottes Verkünder oder Urheber dämonischen Unheiles für die Welt ist. So begreift es sich, daß 91 mit der Oeffnung des Abgrundes beginnt. Zugleich ist deutlich, daß das dreifache Wehe hier nicht sachlich gliedert, sondern pathetisch steigert (s. zu 911). **IX 1–12** Die fünfte Posaunen-vision ist ein streng gegliedertes Ganze, das aus 5 Strophen wieder zu je 7 Zeilen besteht. Sie zerfällt 1. in eine Einleitung (1. 2 = Str. 1), 2. eine Schilderung der Funktion der Heuschrecken (3–6 = Str. 2. 3) und 3. eine Schilderung ihres dämonischen Aussehens (7–11 = Str. 4. 5). Der erste Weheruf schließt in einem knappen Zweizeiler (12) die Vision ab. Sie ist in den Einzelzügen an die atlichen Vorbilder von Ex 10 und Joel 1 f. angelehnt. Aber die diesen Vorbildern eigenen dämonischen Züge sind derart gesteigert, daß die Heuschrecken selbst zu *ζωόματα* (7), d. h. gleichnishaften Gestalten werden. Auch hier ist die bunte Vielfalt der atlichen Schilderungen geklärt und bis ins Phantastisch-Großartige gesteigert. Diese Steigerung ist voll begreiflich einmal aus den Tendenzen der 5. und 6. Posaunenvisionen, die Schrecken dieser Plagen weit über Menschenmaß hinaus zu häufen, weiter aus der häufig bezeugten orientalischen Anschauung heraus, für die aus der Erfahrung der Furchtbarkeit und Plötzlichkeit der alles vernichtenden Heuschreckenschwärme ihre Gestalt zu einer höllischen Phantasmagorie von erschreckender Realität geworden ist. Nach astralen Reminiscenzen zu suchen, für die das Sternbild des Skorpion sich darbieten könnte, ist kein Anlaß. Die Vision handelt von Heuschrecken und nicht von Skorpionen; sie werden nur als Gleichnis herangezogen und betont als „Skorpionen der Erde“ bezeichnet. Alle Einzelheiten klären sich auf einfachere Weise (s. Erklärung). Sucht man nach anderen Gründen als der genugsam bekundeten Sprach- und Anschauungsgewalt des Sehers, um die dämonische Erhöhung der Heuschrecken gleichsam zu rechtfertigen, so genügt außer dem oben Erwähnten die bekannte Anschauung, daß die dämonischen Mächte Herren des Ungeziefers sind. 1 Der Stern ist als himmlisches Wesen vorgestellt (s. 201); deshalb wohl auch das Perfektum *πεπρωκότα* (= *καταβάντα* oder *κείμενον*; ähnlich auch Hen. 86 3 881). Zwischen *πίπτειν* und *καταβαίνειν* scheint im ganzen auch eine Art Wertunterschied festgehalten; „gute“ und „böse“ Engel „steigen nieder“ (Hen. 6 9 201), nur „böse“ Engel „stürzen nieder“ (Lc 10 18) und „werden hinabgeschleudert“ (12 9); vgl. auch HGüntert Ueber die ahurischen und daëvischen Ausdrücke im Awesta (Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1914, Abh. 13). Deshalb ist das Perfekt verhüllend: Der Stern löst dämonische Geister, aber die Drommete ist das göttliche Zeichen zum Beginne seiner Tat. Der Abgrund, der von der Scheol bald unterschieden, bald mit ihr in Eines gesetzt wird (Job 41 22 f. Rm 10 7), ist der Ort, wo Dämonen und gefallene Engel hausen (11 7 17 3 201. 3 s. Lc 8 31). Er liegt „unter der Erde“, die nach 71 als Ebene vorgestellt wird, und ist mit ihrer Oberfläche durch einen Schacht oder Brunnen verbunden; in seinem Innern ist er voller Feuer (vgl. Hen. 21 7 ff.). Diese Vorstellung, die in den Henochbüchern (äth. 18 f. 21. 90 slav. 18 3) ausgesponnen ist, ist nicht nur dem Judentum geläufig; sie klingt noch in manchen Märchenzügen nach („Frau Holle“; ein sizilianisches Märchen bei Rader-

2 der Schlüssel zu des Abgrunds Brunnen. Und er tat auf des Abgrunds Brunnen, und Rauch stieg auf vom Brunnen, wie eines großen Ofens Rauch, und finster ward die Sonne und die Luft vom 3 Rauch des Brunnens. / Und quollen aus dem Rauch Heuschrecken auf die Erde, und ihnen ward gegeben eine Macht, wie eine 4 Macht der Erde Skorpionen haben. Und ihnen ward gesagt, nicht zu versehren der Erde Gras noch irgend Grün noch irgend Bäume, die Menschen nur, die nimmer tragen auf ihrer Stirn das Siegel 5 Gottes. / Und ihnen ward gegeben, nicht zu töten sie, sondern zu quälen sie fünf Monde lang; und ist ihr Quälen wie das Quälen des 6 Skorpions, wenn er den Menschen sticht. Und jener Tage werden Menschen nach dem Tode suchen, und werden ihn nicht finden, und werden sie zu sterben trachten, und flieht der Tod vor ihnen. / 7 Und die Gestalten der Heuschrecken sind gleich Rossen, die geschirrt zum Kampfe sind, und auf ihren Häuptern ist's wie Kränze, goldig schimmernd, und ihre Angesichter wie der Menschen Angesichter; und hatten Haare wie der Weiber Haare, und ihre Zähne 8 waren wie des Löwen Zähne, und ihre Brust erzenem Panzer gleich. / Und das Rauschen ihrer Flügel wie das Rauschen vieler Wagen, 10 von vielen Rossen, die zum Kampfe eilen, und haben Schwänze gleich den Skorpionen, Stachel auch; und ist in ihren Schwänzen 11 ihre Macht, die Menschen zu versehren durch fünf Monde. Sie haben einen König über sich, des Abgrunds Engel, . sein Name ist hebräisch Abaddon. [Und griechisch ist sein Name der Verderber.]

macher Das Jenseits im Glauben der Griechen (1903) 78 ff.; s. auch Clemen² 396, wo weitere Literatur). 2 Nicht von einer Sonnenfinsternis ist die Rede, sondern von der Verdunkelung des Tageslichtes durch den Qualm; die Schilderung ist angelehnt an Gen 19²³ Ex 19¹⁸ Joel 2¹⁰. σκορπὸν begegnet nur hier und 16⁵ (sonst σκορπίειν, das S 025. 046 Min, auch hier lesen), aber auch in LXX (z. B. Job 39). 3 Heuschrecken bilden den Inhalt der sog. 8. ägyptischen Klage (Ex 10¹³ ff.) und das Thema von Joel c. 1. 2; aber hier sind sie ins Dämonische gesteigert. Daß in der Tat nur „Dämonen“ gemeint sind, geht aus dem ἐδοθη αὐτοῖς ἄρκις wird also als masc. genommen, entsprechend hebr. Gebrauch) und dem in οἱ σκορπιοὶ τῆς γῆς betonten Gegensatz zu ἀβύσσου hervor. Zwar weiß Lucian (de dipsad. 3 (III p. 207 Jakobwitz) von zwei Arten Skorpionen (τὸ μὲν ἕτερον ἐπιγαιῶν τε καὶ πεζῶν . . θάτερον δὲ ἐναέριον καὶ πτηνόν), aber die Tendenz dieser Zeile geht nicht auf zoologische Unterscheidungen. Der giftige Stich des Skorpion ist im AT und NT sprichwörtlich (III Regn 12¹¹ Ez 2⁶ Lc 11¹²); „Skorpione, Schlangen, der wilden Tiere Zähne“ (Sir 39²⁹ f.) sind auch mit religiösen Wertungen versehen (s. Lc 10¹⁹); sie gehören zur bösen „Macht des Feindes“. In 4 ist die Aufgabe der dämonischen Heuschrecken bestimmt, in der Form apokalyptischer Worte; sie scheint in ihrem negativen Teil 8⁷ zu widersprechen. Aber die Tendenz ist, ihre dämonische Art durch den Gegensatz zu ihrem natürlichen Auftreten zu kennzeichnen; wenn jene alles Gras usw. beschädigen, aber den Menschen nicht angreifen, so umgekehrt diese dämonischen Heuschrecken. Daß „Gras“ usw. deshalb als vorhanden

vorausgesetzt werde, aber nach 87 nicht vorausgesetzt werden könne, ist deshalb kein zwingender Schluß. Eine gute Anschauung von der Fürchterlichkeit von Heuschreckenplagen gewähren die im Jahre 1917 aufgenommenen Bilder Zeitschrift d. Deutsch. Pal. Ver. (1926) Heft 1/2. οἰτινες κτλ. belegt deutlich die oben zu c. 7 erörterte Anschauung, daß die Gläubigen den apokalyptischen Plagen entnommen sind. 5 Fünf Monate sind eine runde Bezeichnung für einen längeren Zeitraum (s. etwa Gen 7²⁴ und vgl. den Gebrauch der Zahl 5 etwa in Mt 25¹⁵ Lc 12^{6.52} 14¹⁹ 16²⁸ I Cor 14¹⁹); sie trifft hier mit der ungefähren Lebenszeit von Heuschrecken zusammen, die im Beginn des Frühlings auftauchen und am Ende des Sommers verschwinden. Die Absicht des Sehers geht indes wohl auch hier darauf, anzudeuten, daß nach dieser Zeit noch nicht das Ende kommt. Astrale Beziehungen, wie sie Boll 68 ff. in dieser Angabe entdeckt, liegen nirgends darin. In 6 wird der Seher zum Propheten; das bedeutet nicht ein „Ausder-Rolle-fallen“ (Bousset), sondern ist absichtsvoll und beweist den paränetischen Grundzug der Apc; Analogien bietet das 4. Ev. häufig in den Reden Jesu. Der Inhalt der Prophetie ist ein auch außerbiblisch häufiger Zug, um unerträgliche Qual zu schildern (s. Job 3²¹ Soph. Elekt. 1007 Ovid Ibis 124 und mehr bei Wettstein); er findet sich auch in den mandäischen Liturgien. 7 ist zunächst freie Uebersetzung von Joel 24 f., aber die weitere Beschreibung geht weit über das Vorbild hinaus. Nicht nur erwähnt sie „Zähne der wilden Tiere und Schlangen“, die nach Sir 39²⁹ f. dem Menschen „zur Rache erschaffen sind“, sondern auch die phantastischen Züge, mit denen orientalische Phantasie zu verschiedensten Zeiten das Aussehen der Heuschrecken ausgemalt hat (s. das von Niebuhr Beschreibung von Arabien erwähnte arabische Sprichwort in Beilage 6 oder das Wort eines arabischen Dichters in Beilage 7). Zu 8 vgl. Joel 16: οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ὀδόντες λέοντος; aber ein ὡς ist hier eingefügt, das die Schilderung in eine andere Sphäre zieht. In 9 begegnet ein unübersetzbares Wortspiel mit dem Doppelsinn von θώραξ (= Brustkorb und = Panzer); s. Boll 76. Richtig übersetzt Primasius: *pectora habebant ut loricas ferreas*. Weiterhin lehnt sich der Text wiederum an Joel 24.5 an; da beide Stellen für den Vergleich in Betracht kommen, ist ἔκτωρ als zweites Gleichnis neben ἀρμάτων selbständig zu nehmen (vgl. auch IV Regn 76). In 10 ist ὁμ. σκορπίους laxer Wendung für ὁμοίας ταῖς οὐραῖς τῶν σκορπ.; s. zu 8¹⁰ und 13¹¹. Daß 11 ein „König“ erwähnt wird, ist wiederum ein Gegensatz zu der natürlichen Lebensweise der Heuschrecken, von denen Prov 24⁶ ausdrücklich sagt: ἀβασίλευτόν ἐστιν ἡ ἀκρίς; die Vorstellung von einem dämonischen König der Heuschrecken liegt vielleicht schon in Am 7¹ LXX vor, die von dem Sinne des hebr. Textes freilich stark abweicht: καὶ ἰδοὺ ἐπιγονὴ ἀκρίδων ἐρχομένη ἐωθινή, καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἰς Γῶγ ὁ βραχίλευς. Von einem Engel des Abgrundes hören wir sonst nichts; er ist wohl, vielleicht auf Grund jener „Königs“-vorstellung, vom Seher erst geschaffen und allegorisch benannt, zumal er auch sonst Völker und Heere einheitlich unter Königen begreift. Der Name Abaddon ist im AT gleichbedeutend mit Scheol = ἄβυσσος (Job 26⁶ Prov 15¹¹ Ps 87¹²), personifiziert auch Job 28²² und bei den Rabbinen wie in mandäischer Literatur der unterste Raum der Hölle (Mand. Lit. 67). Die Nennung eines hebr. Namens soll offenbar das Geheimnis dieser „Königs-gestalt“ wahren; dazu stimmt aber nicht die folgende griechische Deutung. Hinzu kommt, daß sprachlich der Vers singular ist — nirgends fügt der Seher den Namen als Apposition ein —, daß er 16¹⁶ Harnagedon nicht deutet, daß die 7zeilige Strophe hier um eine 8. Zeile erweitert würde. Deshalb ist der Vers wohl interpretierende Glosse; wie nahe sie lag, beweist die

- 12 Das eine Wehe ist vergangen; sieh, es kommt noch zwiefach Weh
hernach!
- 13 Und es drommetete der sechste Engel: Und ich hörte eine
Stimme von den vier Hörnern des Altars, des goldenen, vor Gott,
14 die redete zum sechsten Engel, welcher die Drommete hält: »Löse
die vier Engel, die an dem großen Strome Euphrat sind gebunden!«
- 15 / Und wurden die vier Engel los, die da gerüstet sind auf Stund
und Tag und Mond und Jahr, der Menschen dritten Teil zu töten;
16 und war der Reiterheere Zahl zweimal Myriaden der Myriaden,
17 ich hörte ihre Zahl. / Und also sahe ich der Rosse Anblick, und
die auf ihnen reiten, angetan mit Panzern, glutfarben, blau und schwef-
liggelb; und der Rosse Häupter wie der Löwen Häupter, und aus

armenische Uebersetzung, die hinzufügt: *der auf armenisch heißt „der Zerstörer“* oder die vg, Aug. Primas., die erweitern: *latine habens nomen Exterminans* o. ä. Ἀπολλύων zielt wohl auf den Namen „Apollo“ (so zuerst Grotius), den schon Aeschyl. Agamn. 1082 von ἀπόλλυμι ableitete (s. die in der Koine häufige Ueberführung der Verba auf -μι in die ω-Konjugation bei Radermacher² 95 f.). Der erste Weheruf in 12 ist ebenso sehr Abschluß wie Ueberleitung zum folgenden. Sehr bezeichnend für die literarische Art der Apc ist, daß die Form des Verses ihn von dem 8₁₃ geschauten Adler gesprochen setzt, daß aber eine 8₁₃ entsprechende Einführungsformel fehlt. Das dreifache Wehe ist einmal in der Adlervision ausgerufen; nun zerlegt der Seher dieses Wehe, dessen dreifache Wiederholung dort nur Verstärkung bedeutet, in ein erstes, zweites, drittes und benutzt es so, unter Beibehaltung der visionären Form, als literarisches Mittel, um die Posaunenvisionen zu gliedern und zu steigern; er kann es deshalb beim 3. Wehe unterlassen, es ausdrücklich zu markieren (s. zu 11 14). Dann aber ist das Wehe-Schema im Anschluß an eine Tradition (s. zu 8 13) neu gebildet, während das der 7 Posaunen übernommen ist (s. zu 8 7 ff.); ein neuer Grund gegen die Annahme einer Interpolation von 8 7–12. Οὐαί ist indeklinabel als Wiedergabe des hebr. וַיִּי וַיִּי (vgl. gemeinsemitisch *wai*), die die LXX vorgenommen haben; es ist femin. wohl, weil im Hebr. alle Nomina der Klage femin. sind (so auch Ez 7 26 Prov 23 29). Auffallend ist der Sing. ἐρχεται; δύο ist deshalb adverbial = zweimal zu fassen (s. 22 2). Aehnlich geben die LXX ein hebr. שְׁנַיִם in Ps 61 12 wieder: ἀπαξ ἐλάλησεν ὁ θεός, δύο ταῦτα ἤκουσα. Es ist also οὐαί (als Sing.) Subjekt. Die sechste Posaunenvision (13–21) gliedert sich in drei deutlich herausgehobene Abschnitte: 1. Vorbereitung der Plage (13–16); 2. Schilderung der Rosse und Reiter, von dem Vorangegangenen durch καὶ οὕτως deutlich abgehoben (17–19), 3. Ergebnis, wieder durch καὶ οἱ λοιποὶ eingeleitet und gekennzeichnet. Die ersten beiden Abschnitte bestehen aus je 2 Strophen zu 6 Zeilen; der dritte ladet in einer einzigen Periode zu 9 Zeilen mächtig aus, und schließt so wirkungsvoll ab. Der Inhalt der Vision ist stark von überkommenem Material abhängig; nur in ganz wenigen Zügen hat der Seher eine neue Deutung versucht und dabei den Bezug auf zeitgeschichtliche Vorgänge völlig in den Hintergrund gedrängt. Um so stärker sind die mythologischen Züge herausgearbeitet; ein dämonischer Rosse- und Reitersturm braust über die Welt. Der Seher begnügt sich mit der plastischen Schilderung dieses phantastischen Heeres. Nur im Schluß tritt ein zweites Moment hinzu, das von der Unbußfertigkeit der Menschen. So endet die 6. Posaunenvision wie die 6. Siegel-

vision mit dem Verhalten der Menschen; dort Verzweiflung, hier Verstocktheit. Kap. 13 bringt dann den offenen Abfall und die Anbetung des Tieres. So steigert sich nicht nur die Härte der Plage, sondern ebenso die Härte gleichsam in den Herzen der Menschen. **13** Die Stimme vom Altare her (φωνὴν μίαν wie ἐνδὲς αἵματος 8 13) hat wohl Bezug auf die Gebete, die auf dem Altare dargebracht sind (8 3 f.); der Seher liebt es, solche Bezüge durch leitmotivische Verwendung der gleichen Ausdrücke (hier τὸ θυσιαστήριον κτλ. s. 8 3; zu den vier Hörnern s. Ex 27 2) anzudeuten. Dann bedeutet der Befehl (in 14) die Antwort auf die Gebete, deren Inhalt dem von 6 9 ff. ähnlich anzusetzen wäre; ὁ ἔχων κτλ. ist konstruiert wie 2 20 3 12 14 12, aber hier, ohne daß ein besonderer Nachdruck auf der Irregularität läge. Wer die vier Engel in **14** sind, ist dunkel. Verschiedene Elemente einer uns nicht ganz durchsichtigen Tradition scheinen zu dieser Vorstellung geführt zu haben. Zunächst besteht kaum eine unmittelbare Verbindung mit den 4 Engeln von 7 1 ff. (s. dort); dort stehen sie an den vier Ecken der Erde, hier im Osten am Euphrat; dort binden sie die Winde, hier sind sie gebunden. Am verwandtesten ist die Anschauung von Hen. 56 5, die selbst eine Umbildung der ezechielischen Prophetie von Gog und Magog (c. 38) ist. Aber während dort eine zeitgeschichtliche Erwartung mit der Tradition von Gog und Magog (s. zu 20 8) deutlich verbunden ist, treten hier alle zeitgeschichtlichen Bezüge, etwa auf Parther und Meder, zurück; auch in dem fast sagenhaften Namen „Euphrat“, der wohl von der Tradition geboten war (s. zu 16 12), verrät sich kaum etwas davon. Aber auch die Verbindung mit den Namen Gog und Magog ist gelöst, und übrig geblieben allein die von Engeln mit mythischen Rosse- und Reiterscharen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt losbrechen. Eine der Henoch-Vision verwandte, in manchem vielleicht ältere Tradition scheint hier benutzt, zumal das Losbrechen unter dem Bilde eines Lösens von Fesseln plastischer gezeichnet ist als es die abstrakten Schilderungen in Hen. 56 5 ff. vermögen. Die Scharen brechen aber auch nicht mehr wie bei Hen. gegen Palästina allein vor, sondern gegen die ganze Welt, eine Umänderung, die wohl mit der Beseitigung zeitgeschichtlicher Bezüge zusammenhängt. Aus ihr folgt dann wohl die Erwähnung der Zahl 4, die bei Hen. fehlt; sie repräsentiert wie bei den vier apokalyptischen Reitern, den 4 Engeln von 7 1 ff. den gesamten Kosmos und hat wohl nur die Bedeutung, daß die Engel, wenn gleich sie im Osten lokalisiert sind, in allen vier Weltgegenden ihr Werk treiben. Die Verwandtschaft mit Hen. geht bis in die Diktion; Hen. 66 1 wird auch von „Strafengeln, die bereit sind“ usw. gesprochen wie hier in **15** von ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι. Die Zeit ihres Wirkens ist den Engeln vorherbestimmt; die feierliche vierfache Zeitbestimmung ist attisch (z. B. Num 1 1 Sach 1 7 Hagg 1 15 sl. Hen. 33 2). Ἄνθρωποι bedeutet wieder die Nichtchristen. Hier bringt die Plage Tod, in 9 5 nur Qual. Die Zahl in **16** scheint traditionell (vgl. Ps 67 18 Dan 7 10), nimmt jedenfalls auf die 4 Engel keine Rücksicht; also stammt die Vierzahl wohl vom Seher. Die Reiterheere werden seltsam abrupt eingeführt; das ist wohl nur dadurch erklärlich, daß die Engel und sie in der Tradition fest verkoppelt waren; ἡκουσα bekräftigt die Richtigkeit der unerhörten Zahl; diese ist deshalb wohl auch als besondere Zeile zu nehmen, so daß sich für 15. 16 (= Str. 2) das Schema b a b a b a ergibt. Die strophische Gliederung von **17** richtet sich nach der dreimal betonten Wendung πῦρ κτλ.; es muß nach 18 jedesmal eine Zeile für sich bilden, so daß hinter ὁράσει, θώρακας, ἐκπορεύεται ein Zeilenschluß anzusetzen ist. Das Schema ist dann b c b b c b. ἐν τῇ ὁράσει ist nicht Reflexion auf die eigene Vision, sondern nach durchgehendem Sprachgebrauch der Apc (s. 14) auf das Aussehen zu beziehen. Nur hier wird von den

- 18 ihren Mäulern schlägt Glut und Qualm und Schwefel. / Von diesen
 dreien Plagen starb der Menschen dritter Teil, von Glut und Qualm
 19 und Schwefel, der schlug aus ihren Mäulern; denn die Gewalt
 der Rosse ist in ihren Mäulern und in ihren Schwänzen, denn ihre
 Schwänze, gleich den Schlangen, haben Häupter, und mit ihnen
 20 schaden sie. / Und alle andern Menschen, die in diesen Plagen nicht ge-
 tötet wurden, sie kehrten nicht vom Werke ihrer Hände um, daß
 sie nicht beteten vor den Dämonen und den Bildern von Gold und
 Silber und von Erz und Stein und Holz, die nimmer sehen können
 21 oder hören oder wandeln, und kehrten nimmer um von ihrem Mor-
 den, und nicht von ihrer Zauberei, und nicht von ihrem Huren,
 und nicht von ihrem Stehlen.
- 10 Und ich sahe einen andern Engel, einen mächtigen, hernieder-
 steigend von dem Himmel, gehüllt in eine Wolke; und stand der
 Regenbogen über seinem Haupt, und war sein Antlitz wie die Sonne,

Reitern gesprochen; die Farben ihrer Panzer richtet sich nach der Schilderung der Rosse (die drei Farben, die doch wohl verschiedene Kader kennzeichnen sollen, passen wieder nicht zu den 4 Engeln), sie sind für die Plagen ohne Bedeutung, aber ebenso entbehren sie irgendeiner zeitgeschichtlichen Beziehung. Auf den dämonischen Rossen liegt der Nachdruck; sie steigern in allem die Wirkung der 5. Vision, deren Schilderung mit dieser nahe verwandt ist. Feuerspeiende Rosse sind eine weitverbreitete religionsgeschichtliche Vorstellung (Job 41 10 f.; vgl. auch sl. Hen 1 5; hellenistisch-römische Stellen bei Wettstein). Die Tendenz der Steigerung gegenüber 9 1–11 ist besonders in 18 f. deutlich; hier ἀποκτείνειν, dort βασανίζειν; in 19 οὐραὶ ἑμοὶαι ὄψεσιν, in 10 gleich Skorpionen; auch das Wort ἀδικεῖν ist wohl aus diesem Grunde wiederholt. Eine verwandte Schilderung dämonischer Scharen, die von Osten kommen, findet sich in einer mittelpersisch erhaltenen awestischen Ueberlieferung (Bahman-Yašt II 24). In 20 ist οὐδέ¹ = „auch dann nicht“ zu nehmen; ἵνα = ὥστε (Radermacher² 191 f.), ἔργα τ. χειρ. αὐτ. = Götzenbilder. Die Polemik gegen die Verehrung von Götzenbildern ist traditionell (s. auch Mand. Liturg. 65 7); sie ist an Dan 5 28 angelehnt und in der Diktion mehr Theodotion (ebenso Pesch.) verwandt als LXX (s. Bousset z. St.). Ganz analog ist Hen. 99 7 (auch 19 1) Jub. 11 4 Sib. 5 80 ff. Epist. Jerem. 3 ff.; οὐ περιπατεῖν ist in das Daniel-Vorbild um der Dreigliederung willen aus Ps 113 15 eingefügt. 21 nimmt das Verbum μετανοεῖν betont wieder auf; zu dem Götzendienst gesellt sich sittliche Verworfenheit; auch das ist polemisch apologetischer Stil (s. Sap. Sal. 12 27 ff. Rm 1 18 ff.; weiteres bei Lietzmann Exkurs zu Rm 1 18–25). Die erste Reihe von Lastern: φόνων, πορνείας, κλεμμάτων, aufgestellt nach dem 5.–7. Gebot des Dekalogs Ex 20 13, ist mit einer zweiten φόνων, φαρμακίων, πορνείας (21 8 22 8) bzw. nur mit φαρμ. . . πορνείας, den spezifisch heidnischen Lastern (Gal 5 20) verbunden; φαρμακίων bedeutet deshalb abgöttische Zauberei. Daß auch hier nur eine traditionelle Aufreihung heidnischer Laster sich findet, bezeugen wiederum vor allem mandäische Zeugnisse, wo die gleiche Folge häufig ist (z. B. Ginza 58 f. 545 1 ff. 595 e. 12. 22. 38 f.). X ist ein in sich geschlossenes und reich gegliedertes Ganze. Drei Szenen heben sich heraus: 1. 1–4 Der Engel und die 7 Donner. 2. 5–7 Der Schwur des Engels. 3. 8–11 Himmelsstimme, Engel und Seher. Das Kapitel ist in sechszeiligen

Strophen, und der erste und dritte Abschnitt durch ein himmlisches Wort zu je 3 Zeilen nachdrücklich abgeschlossen. Der erste zu 3 Strophen gliedert sich wieder in 3 Unterteile: 1 das Aussehen des Engels; 2 die Ankunft des Engels; 3 und 4 das Zwiegespräch des Engels. Der zweite gibt in feierlichen Worten in 5. 6 die Schwurgebärde, in 7 das Schwurwort. Endlich gliedert sich auch der dritte Abschnitt wieder in drei Unterteile: 8 das Gebot der Himmelsstimme, 9 das Gebot des Engels — die Worte des Sehers sind hier in bezeichnender Scheu nur in indirekter Rede gegeben —, 10 die Tat des Sehers. Den Schluß bildet das Gebot, noch einmal zu weissagen, gemeinsam von Stimme und Engel ausgehend. Ueber die Bedeutung des Abschnittes kann erst in Zusammenhang mit c. 11 gehandelt werden (s. Einleitung zu c. 11). c. 10 und 11 bilden ein Zwischenstück mit zwei eng verbundenen Visionen; es entspricht in seiner Stellung genau dem Zwischenstück c. 7. 1 scheint den Seher auf die Erde zu versetzen. Ein solcher Szenenwechsel braucht an sich 41 nicht zu widersprechen; denn ein Seher ist in seinen Visionen immer ebenso sehr im Himmel wie auf der Erde (s. Boll 6). Aber es ist fraglich, ob überhaupt die Erde als Standort des Sehers angenommen werden muß; die Wendung *καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* ist kein schlüssiger Beweis (s. gleich). Die folgende Beschreibung zeigt manche bekannten Züge attischer Theophanien, so die Wolke (s. Ps 103 3 Dan 7 13; vgl. Lohmeyer Die Verklärungsgeschichte ZNTW [1922] 196 ff.), das sonnen-glänzende Antlitz (s. auch Mt 13 43 17 2 Apc 18 1), auch der Regenbogen (Gen 9 13). Darüber hinaus scheinen die weiteren Züge des Engelbildes auf eine bestimmte Gestalt, und das würde bedeuten, auf eine festgeprägte Tradition zu weisen. Denn so oft die Wolke auch als Form der Theophanie im AT erwähnt wird, so einzigartig ist die Vorstellung, daß die Wolke das „Kleid“ des Engels sei. Nun heißt es im Ginza 48 2 f. (s. auch 29 33 f.) von Anōš: *„Sein Gewand ist ein Gewand von Wasserwolken und verhüllt seinen Glanz“*; und es ist bezeichnend, daß er in enge Verbindung mit Jerusalem gebracht wird, wie auch hier der Inhalt des Büchleins von Jerusalem handelt (s. Einleitung zu c. 11). Dann liegt es nicht zu fern, auch in *καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* einen festgeprägten Begriff zu sehen. *„Der aus der Höhe gekommen ist“*, ist ein terminus technicus für den mandäischen Gottgesandten. Da wird endlich auch die Beobachtung von Charles (z. St.) bedeutsam, der *ἰσχυρός* = *יָצִי* setzt, darin ein Wortspiel mit dem Namen des Erzengel Gabriel entdeckt und diesen in der Gestalt des Engels wiederfindet. Denn wiederum wird im Ginza in fester Wendung von „Gabriel, dem Gesandten“ gesprochen. So würden sich die auffallenden Formen der Theophanie, in denen der Engel erscheint, gut erklären; denn der mandäische „Gesandte“ trägt immer theophane Züge. Zugleich würde es gut zu dem Inhalt von c. 10 und 11 stimmen, der stark von traditionellen Zügen beherrscht ist, wenn schon die Erscheinung des Engels in festgeprägten und zu den sonstigen Visionen nicht ganz passenden Bildern erzählt wäre. *Ἦδὲς* muß hier als „Bein“ genommen werden, da es mit *σῦλοι* verglichen wird, wie denn auch das hebr. *יָד* zugleich Fuß und Bein bedeutet. 2 Auch die zweite Strophe ist wie die erste (= 1) deutlich sechszeilig; *βῆλιν κτλ.* ist nach *ἐν τῇ χερσὶ αὐτοῦ* als besondere Zeile zu nehmen, wie denn auch auf ihm der Ton liegt. So ergibt sich das Schema a b b a b b. *Ἐχὼν* = *εἶχεν* wie häufig. Das Bild geht auf Ez 2 9 zurück; hier wie 5 2 handelt es sich um zwei selbständige Varianten eines und desselben Motivs. Die Unterschiede sind deutlich: dort ein *βῆλιν*, hier ein *βῆλαριδιν* = ein schmales Büchlein; dort versiegelt, hier aufgeschlagen. Aus beidem folgt, daß das Büchlein nicht c. 12 bis Ende zum Inhalt haben kann (Bousset), zumal das Buch von 5 2 nur den Inhalt von

- 2 und seine Füße Feuersäulen gleich. / Und er hielt in seiner Hand ein Büchlein aufgeschlagen, und setzte seinen rechten Fuß aufs Meer
 3 und seinen linken auf das Land, und schrie mit lauter Stimme, gleichwie ein Löwe brüllt. / Und da er schrie, so redeten die
 4 sieben Donner in ihren eigenen Stimmen; und da die sieben Donner redeten, schickt ich mich an zu schreiben; und ich hörte eine Stimme aus dem Himmel also: / »Versiegele, was die sieben Donner redeten, und schreibe es nicht auf!« / Und der Engel, den ich stehen sah auf Meer und Land, hub seine rechte Hand zum Himmel
 6 auf und schwur bei Ihm, der lebt in aller Zeiten, der schuf den Himmel und was in ihm ist, die Erde und was in ihr ist, das Meer auch und was in ihm ist: / »Zeit wird nicht mehr
 7 sein, sondern in den Tagen der Stimme des siebenten Engels, wenn zu drommeten er beginnt, da ward vollendet das Geheimnis Gottes,
 8 wie er verkündet seinen Knechten, den Propheten.« / Und die Stimme — ich hörte sie vom Himmel noch einmal mit mir sprechen und so sagen: »Auf, nimm das Buch, das in der Hand des Engels aufgeschlagen ist, der auf dem Meer und Lande steht!« /

6—8 1 enthält, sondern einen wesentlich kleineren Abschnitt umfassen muß (s. u.). 2 bringt die Riesengröße des Engels zur Anschauung; „Meer und Land“ ist attische Formel für die Ganzheit der Welt (Ex 20 4. 11 Ps 68 35). In 3 geht das Gleichnis wohl auf Hos 11 10 zurück (vgl. Am 1 2 3 s Joel 3 16); Gott brüllt so, oder nach IV Esra 11 37 (V 4 2 Violet) auch der Messias. Wenn derselbe Vergleich I Petr 5 8 auch auf den Teufel angewandt ist, so zeigt es, daß er nicht mehr für Gott spezifiziert ist, sondern nur die Furchtbarkeit veranschaulicht. 4 Die Wortlosigkeit dieses Schreiens ist wohl ein Zeichen seiner göttlichen Art, die in Worte sich nicht fassen läßt; dem entspricht die Antwort der sieben Donner; sieben sind es wohl in Anspielung auf Ps 28 3—9, wie Wellhausen sah. Wichtiger noch ist die Heiligkeit der die Totalität bedeutenden Siebenzahl. So handelt es sich um einen göttlichen unverständlichen Dialog, dessen Sinn nur dem Seher faßbar ist. Aber ihn „niederzuschreiben“ wird dem Seher verboten. Die Bedeutung des Zuges ist umstritten; sie ist kaum literarisch, als sollten sieben Donnervisionen aus dem Buch des Sehers ausgeschlossen werden (so zuerst Weizsäcker, Apost. Zeitalter³ 491 f.; dagegen auch H. E. Weber Zum Verständnis der Offenbarung Jo, Festschrift für Schlatter 48 f.). Wohl am besten faßt man den Zug als Ausdruck eines prophetischen Bewußtseins. Der Dialog enthält ῥήματα ῥήματα, von denen auch Pls sagt, daß sie auszusprechen niemandem gestattet ist (II Cor 12 4). Aber weshalb wird dieser Zug an dieser Stelle eingeführt? Nun enthält 7 die Ankündigung der 7. Posaune, d. i. die endgültige Enthüllung des „Mysteriums Gottes“ und damit nach allen Plagen den Beginn des Endgerichtes. Gleichsam als „Prolog im Himmel“ zu dieser Ankündigung, die den Kern der Apc enthält, ist dann dieser Dialog zu verstehen; und von hier aus begreifen sich auch die Gottesattribute, die dem Engel geliehen sind. Das Wort „versiegeln“ hat deutlichen Bezug auf Dan 12 4: σφραγίσαι τὸ βιβλίον ἕως καιροῦ συντελείας (vgl. auch 8 26); die Anwendung dieses Bildes auf ungeschriebene Worte begreift sich aus der verblaßten Bedeutung der semitischen Wörter für „siegeln“, die nur mehr den Sinn von „zurückhalten“ haben. Sie setzt, für den Seher bezeichnend, eine unlösliche

Korrelation zwischen Schauen und Schreiben, die auch durch das ἡμελλον (diese Form auch Jo 4 7 12³³ 18³² s. Radermacher² 85) bestätigt wird. 5 f. leitet in weitausladenden Sätzen voll liturgischen Klanges den feierlichen Schwur ein. Mit dem Engel verknüpfen sich also zwei Motive; das erste dient der Vorbereitung der 7. Posaune, das zweite knüpft an das βιβλαρίδιον an. Jenes dominiert durchaus, man darf es dem Seher zuschreiben; dieses ist traditionell und tritt im Ganzen des c. 10 zurück. Auch das ist ein bezeichnender Unterschied zu c. 5. Die Gebärde des Handaufhebens ist oft synonym mit Schwören (Gen 14²² Ex 6 8 Ez 20 15. 28); die Worte gehen zurück wohl auf Dan 12 7 (aber nicht LXX). Auch die Form ὃς ἔκτισεν κτλ., die einen Teil des Schwurs gleichsam vorwegnimmt, ist im AT ebenso geläufig wie im späteren Judentum (s. Stellen bei Bousset Rel. d. Jud.² 296 und Charles z. St.). Der Sinn der Worte in 7: χρόνος οὐκ ἔσται wird wohl durch die betonte Beziehung auf Dan 12 7 sicher gestellt; wie es sich dort um das Reich des Antichrist handelt (ἕως καιροῦ συντελείας vgl. hier ἐτελέσθη), so wird auch hier gesagt, daß die Stunde dieses Reiches mit der 7. Posaune beginnt. Es ist also der Sinn von Hab 2 3: οὐ μὴ χρονίσῃ (Hebr 10 7), aber in ihm ist schon der schöne Sinn alter Kommentatoren, z. B. Bedas, enthalten: *Mutabilis saecularium temporum varietas . . . cessabit*. ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν ist die zur Auffüllung des dreigliedrigen Schemas notwendige dritte Zeitbestimmung, darf also nicht (so Bousset) gestrichen werden. So wird ein Gegensatz zu 6 11 gewonnen. Der Schwur scheint Zweifel der Gläubigen beschwichtigen zu sollen, als stände das Gericht noch aus (s. II Petr 3 3 ff.). Der Nachsatz wird wie 14 10 durch καὶ eingeleitet; das ist ein ausgesprochener Semitismus (trotz Radermacher² 218). Der Aorist ἐτελέσθη setzt wirkungsvoll als vollendet, was erst die Folge des ὅταν-Satzes, also futurisch ist. Das entspricht auch dem Sprachempfinden der Koine (s. Radermacher² 152). Wenn die Vollendung des Mysteriums in 11 15 ff. zu suchen ist, so besagt der Ausdruck μυστήριον das Walten Gottes in der gesamten Menschheitsgeschichte, deren Sinn nun manifest und wirklich wird; es ist bezeichnend, daß auch Pls, wenn er von dem Geschehen der letzten Tage spricht, das Wort μυστήριον gern verwendet (Rm 11 25 II Th 2 6 ff.). Dieses Ende ist dann das Reich des Antichrist oder das Auftreten des Drachen; es ist ein εὐαγγέλιον, weil mit ihm das Kommen des Messias unlöslich verknüpft ist (II Th 2 3 ff.). Demgemäß beginnt die 7. Posaunenvision, ehe noch ihr Inhalt kund wird, mit einem großen himmlischen Dankgebet. Der Schluß des Verses verwendet frei Am 3 7 (nicht nach LXX); daß αὐτοῦ vorangestellt ist, zwingt nicht dazu, nur an christliche Propheten zu denken. Die Wendung ist im AT geläufig (Jer 7 25 25 4 Dan 9 10 u. ö.), der Seher betrachtet sich als letztes Glied einer langen Reihe von Propheten (s. zu 1 2. 8); und αὐτοῦ ist in der Koine oft tonlos (s. WBauer² zu Jo 1 41). Mit 8 beginnt der dritte Abschnitt, der sich an den Seher wendet; jetzt erst wird das Motiv des Büchleins wieder aufgenommen, das in 2 flüchtig berührt wurde. Auch jetzt ist es nicht mit der gleichen Feierlichkeit umkleidet wie 2—7; und herrscht nicht bis zum Schluß des Kapitels. Dieses gipfelt erst in 11, der inhaltlich ein völlig neues Moment bringt. Das ist wichtig für die Frage, wie weit dieses Motiv den Ablauf der folgenden Visionen bestimmt. In 8 ist mit den meisten Unzialen (vor allem A S C) ἦν . . . λαλοῦσαν . . . καὶ λέγουσαν zu lesen; dann ist ἡ φωνή absolut (nach Art einer dramatischen Rollenbezeichnung) ohne Prädikat vorangestellt und λαλ. καὶ λέγ. auf ἦν zu beziehen. Es ist darin vielleicht die Absicht spürbar, alle schildernden Nebenzüge gleichsam zu vernebensächlichen und die Worte der himmlischen Stimme (der von 4) schon äußerlich hervortreten zu lassen. Ὑπαγε λάβε (= 72 72) ist Hebraismus ähnlich Gen 27 13 Hos 1 2 u. ö.; die Worte sind feierlich umständlich.

- 9 Und zu dem Engel ging ich hin und bat ihn, daß er mir das Büchlein gäbe; und zu mir spricht er: »Nimm und iß es, und bitter wird es sein in deinem Leibe, doch süß in deinem Mund wie Honig!« / Und ich nahm das Büchlein aus der Hand des Engels, und ich aß es; und es war in meinem Mund wie Honig süß, und da ich es gegessen, ward es in meinem Leibe bitter. / Und zu mir sprechen sie: »Noch einmal mußt du weissagen von Völkern, und von Nationen, Sprachen und von vielen Königen«.
- 11 Und mir ward ein Rohr gleich einem Stab gegeben: Stehe auf, und miß den Tempel Gottes aus und den Altar, und die in ihm

Die Antwort des Sehers in 9 ist indirekte Rede; auch das dient der zu s geäußerten Absicht. Der Befehl des Engels, der den von s weiterführt und ergänzt, ist nach Ez 3 1.3 gegeben, wie die ganze Szene nach der dortigen gestaltet ist. Dort gibt der Engel dem Ez das Buch, hier nimmt es der Seher; dort ist es nur süß wie Honig, hier zugleich auch bitter. Auch die Erwähnung von *στόμα* und *κοιλία* ist Ez 3 3 formal gleich, inhaltlich aber entgegengesetzt. Der Vergleich mit Honig begegnet ähnlich auch Ps 18 10 f. 118 103; für die Bitterkeit gibt es keine attische Analogie (auch Ez 3 14 nicht). Das Büchlein ist süß und bitter zugleich, nicht ist das eine vorübergehend, das andere bleibend; das wird auch durch die umgekehrte Folge in 10 gefordert. Ueber die Bedeutung dieses Zuges s. Analyse von c. 11. Der Seher gehorcht dem doppelten Gebot des Engels und der Stimme, die beide direkt zu ihm sprechen und sich gegenseitig ergänzen. So ist auch in 11 der Plural *λέγουσιν* auf beide zu beziehen; durch die Vereinigung der beiden ist die Wichtigkeit des Wortes nachdrücklich herausgehoben. In der Kürze dieser Einleitungsformel bekundet sich die gleiche Tendenz wie in s f., alle nebensächlicheren Züge zurückzudrängen. *πάλιν* heißt, entsprechend seinem semitischen Äquivalent, sowohl „wieder“ als auch „noch einmal“: es blickt deshalb zurück auf c. 6—9 und vorwärts auf c. 12 ff. Das *προφητεύειν* — der Ausdruck ist bezeichnend und stellt den Seher an die Seite attischer Propheten — ist von dem Büchlein deutlich gelöst. Dann muß dessen Inhalt in 11—13 gefunden werden. Das gleiche ergibt sich aus dem Ausdruck *μυστήριον*. Ein „Geheimnis“ kann nicht in dem offenen Büchlein gefunden werden, zu dem in 7 eine Beziehung auch nicht angedeutet ist; 11 verlore auch seinen Sinn, wollte man in dem Büchlein das *μυστήριον* bzw. *προφητεύειν* finden. Vielmehr bildet die Weissagung gegen die Völker einen Teil des *μυστήριον*. Also ist auch von hier aus 11—14 der Inhalt des Büchleins, der wiederum wie in 6 2 ff. gleich in Handlung umgesetzt erscheint. **XI 1—14** 1. C. 11 zerfällt in zwei deutliche Abschnitte, deren erster (1—6) von dem Messen des Tempels und dem Auftreten der beiden Zeugen, deren zweiter (7—14) von ihrem Tod, ihrer Wiederbelebung und dem Gericht ihrer Feinde handelt. Auch in der strophischen Gliederung sind beide Abschnitte unterschieden. Der erste zeigt 3 Strophen zu je 9 Zeilen; der zweite 4 Strophen zu je 7 Zeilen, so daß das ganze Kapitel ein siebenstrophiges Gefüge darstellt. Sprachlich und stilistisch enthält es manche Merkwürdigkeiten; aber mit ihnen sind immer auch so offenbare Spuren der Sprache des Sehers verknüpft (s. z. B. 4—6. 8), daß aus diesen Gründen eine Quellscheidung nicht möglich ist. Seinem Inhalte nach gehört das Kapitel, im einzelnen wie in seinem Zusammenhang nach vor- und rückwärts betrachtet, zu den dunkelsten Abschnitten der Apc. 2. Der Ort des Geschehens, von dem es berichtet, ist nach 1. 8 deutlich Jerusalem, die „heilige Stadt“.

An sie knüpft sich von Anfang des Urchristentums an die Erwartung, daß in ihr der Messias erscheinen werde (Act 1 Mc 13 parr), und daß sein Kommen nicht nur für die Juden, sondern für alle Völker bestimmt sei. Nun fordert die Ankunft des Messias nach verbreitetem Glauben einmal, daß der Antichrist aufgetreten sei (II Th 2 6 Mt 24 23 f.); er wird hier mit dem danielischen Namen bezeichnet als „das Tier, das aus dem Abgrund steigt“. Sodann gehen dem Messias „Vorläufer“ voraus. Namen und Anzahl dieser Vorläufer sind in der jüdischen Anschauung durchaus schwankend; immer aber erscheint unter ihnen Elia, der auch hier deutlich genug bezeichnet wird, und ihm sind bisweilen Mose (so wohl hier und Mc 9 2), bisweilen Henoch oder andere zugesellt. Ebenso ist nicht deutlich, was sie zu wirken haben (s. Volz 193); aber wie ihr Wirken auch bestimmt wird, so scheint der Gedanke eines „Leidens“ infolge dieses Wirkens nicht fern zu liegen. Das besagt wohl schon Mc 9 13: Elia ist gekommen, und sie haben ihm getan, was sie wollten, wie über ihn geschrieben steht. Der Verweis auf eine Schriftstelle (uns unbekannter Herkunft) zeigt, daß das Schicksal des Täufers, auf den sie geheimnisvoll gedeutet ist, als Erfüllung einer Weissagung über das „Leiden“ des Vorläufers betrachtet wird, für die vielleicht eine allgemeinere Anschauung über die Notwendigkeit des Leidens von Propheten (Mt 5 12 Lc 6 23, vor allem Mt 23 35; vgl. hier προφητεύουσιν 3) die Grundlage war. Deutlich sagen dann patristische, von Apc 11 unabhängige Nachrichten aus, daß Henoch und Elia in den Tagen des Antichrist kommen werden, um auf Erden bei ihrer Verkündung den Tod zu erleiden (s. Bousset Der Antichrist 134 ff.). So schälen sich auch aus andern urchristlichen Zeugnissen fragmentarische Züge einer jüdisch-eschatologischen Ueberlieferung, die mit dem hier Berichteten auffallende Aehnlichkeit hat. Was hier von den „Zeugen“ gesagt ist, ist tiefer mythologisch gefärbt. Die Zeugen sind übermenschliche Wesen, keine Nachstellung trifft sie; sie haben Gewalt über Himmel und Erde, dennoch unterliegen sie dem „Tiere“ des Abgrundes. Der Tod und die Behandlung der Leichen wird dann mit Zügen geschildert, die jenen in II Th 2 erwähnten „Abfall“ zum Antichrist voraussetzen. Dessen Herrschen ist hier nur angedeutet, weil die Vision um die beiden Zeugen sich dreht und vom Antichrist, „von der satanischen Verführung mit aller Kraft und Zeichen und trügerischen Wundern“ (II Th 2 9) erst später die Rede ist. Was aber vom Schicksal der Vorläufer weiter gesagt wird, erscheint nach christlichen Vorstellungen eigentümlich umgebogen; Jerusalem heißt „Sodom“ und „Aegypten“; das sind typische Namen für heidnisches Wesen. Es ist zugleich irgendwie verbunden mit den „Erdbewohnern“; was in ihr geschieht, daran haben alle Völker Teil; ähnlich ist auch in der synoptischen Apc Jerusalem und alle Völker verbunden (Mt 24). In alledem werden keinerlei zeitgeschichtliche Beziehungen deutlich (auch nicht in 13); man hat also kein Recht, in den Vorläufern geschichtliche Gestalten, in den „Menschen aller Völker“ die zusammengewürfelten Truppen der Römer bei der Eroberung Jerusalems zu sehen. Nicht einmal von christlichen Gläubigen ist in 3—13 die Rede. Wovon die Vision lebt, ist, daß Jerusalem Schauplatz des apokalyptischen Dramas ist. 3. Der Vision von den Zeugen ist 1. 2 vorangestellt. Wellhausen hat die Ansicht ausgesprochen, sie müßten Fragmente eines Orakels sein, das vor dem Fall Jerusalems von einem Propheten der Zelotenpartei verkündet sei; es besage, daß Tempel und Innenhof, die während der römischen Belagerung allein von den Zeloten besetzt war, nicht erobert werden würde, während Stadt und Außenhof den Römern zufallen sollten. Auch die Dauer der Belagerung entspreche der hier angegebenen Zeit von 3 1/2 Jahren. Diese Ansicht scheint nicht genügend be-

2 anbeten. Und wirf des Tempels Außenhof hinaus, und miß ihn nicht, weil er den Völkern ward gegeben, und niederstampfen

gründet. Daß die Heiden „die Stadt zertreten werden“, ist altbezeugter Glaube (s. u. zu 2); daß der Tempel nicht zerstört werde, gilt ebenso, und auch die 3½ Jahre sind eine apokalyptische, nicht eine historische Zahl. So bleibt allein die Scheidung von äußerem und innerem Vorhof als Argument. Aber diese Scheidung ist mit den Verhältnissen des herodianischen Tempels gegeben und auf den berühmten von Clermont-Ganneau gefundenen Inschriften ebenso bezeugt, die jedem „Fremdstämmigen“ bei Todesstrafe den Zutritt vom sog. „Vorhof der Heiden“ zum Innenhof verboten (abgedruckt bei Dittenberger Orient. inscr. 598); und sie liegt schon in der Tempelvision des Ezechiel (c. 40 ff.) vor. Es braucht hier also nichts weiter vorzuliegen als eine Anpassung der alten Weissagungen an die durch den herodianischen Tempelbau geschaffenen Verhältnisse, die natürlich nicht vom Seher vorgenommen ist. Die Verse 1.2 entbehren dann der konkreten zeitgeschichtlichen Beziehung; sie besagen dann, in Form einer jüdischen bildlichen Weissagung, die Erhaltung des „Tempels“ und eines „Restes“, wovon auch die synoptische Apc spricht; und es ist dann möglich und notwendig, sie auch als christliches Orakel zu verstehen. Der „Tempel“ und „die in ihm anbeten“ sind dann die „urchristlichen Gläubigen“; und das „Messen“ bedeutet nichts anderes als das „Versiegeln“ in 7 3—8, das an analoger Stelle berichtet wird. Dann aber sind diese Verse eine Art „pneumatischer“ Interpretation und Adaption der ezechielischen Vision. 4. Damit ist dann auch eine sachliche Verbindung zwischen 1 f. und 3—13 angedeutet. Am Ende der Tage existiert in Jerusalem nur eine kleine Schar, die vom Gerichte gerettet wird. Jerusalem wird Tummelplatz der heidnischen Völker, die zwei Zeugen, die Boten des Gerichtes und des Messias, erliegen im Kampf gegen den Antichrist, und die Heiden triumphieren. Was hier reich ausgemalt ist, erscheint bei Lc 21 24 in der kurzen Zeitformel: ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. Wenn dann der Wiederbelebung der Zeugen die Strafe Gottes über die Stadt folgt, und ihre Bewohner umkehren und „den Gott des Himmels“ preisen, so fügen sich diese Züge scheinbar nicht in den bisherigen Zusammenhang an. Es wäre der Sturz des Antichrist und das Kommen des Messias zu erwarten, wie es denn auch Lc 21 25 ff. geschildert wird. Diese Umbiegung ist durch die Schilderungen von c. 12 ff. notwendig geworden. Aber damit scheint auch alles Bisherige sinnlos geworden, und die Schwierigkeit nur vergrößert; sie spitzt sich dahin zu: In 11 1—13 ist Jerusalem der Schauplatz sowohl des Antichrist und seines Sieges über die „Zeugen“ wie wenigstens der ursprünglichen Intention nach wohl auch des Messias; aber c. 12 f. wissen nichts von solcher Lokalisation. Die so entstehende Frage führt auf den Zusammenhang von 11 1—13 nach vor- und rückwärts. 5. 11 1—13 war als Inhalt des „Büchleins“ (s. zu 10 11) bestimmt worden; aber so ähnlich das Büchlein dem Buch von c. 5 ist, so finden sich drei wichtige Unterschiede. Dort ist es siebenfach versiegelt, hier ist es offen und enthält nicht (s. zu 10 8) die Vollendung des „Mysteriums Gottes“, wie es bei jenem vorauszusetzen ist. Dort wird in einer großen Szene nur das Lamm würdig befunden, das Buch zu „nehmen“; hier ist der Seher fähig und würdig. Dort werden die Siegel geöffnet, und so der Inhalt des Buches sichtbar; hier muß der Seher es verschlingen. Diese Unterschiede sind auffallend genug, und lassen sich nur so erklären, daß der Inhalt des Büchleins für die Folge der apokalyptischen Ereignisse nicht die gleiche Bedeutung hat wie c. 5. Sieht man, daß in 10 11 abgelöst von dem Gebote

und Akte des „Essens“ noch das weitere Gebot folgt, „noch einmal über Völker zu weissagen“, so wird damit dem Büchlein deutlich eine gleichsam interimistische Rolle zugeteilt; und das stimmt aufs genaueste zu seinem Inhalt. Das Büchlein, d. h. 11 1–13 enthält die Anschauung, daß Jerusalem der Ort des letzten apokalyptischen Geschehens sei; es ist die alte jüdische, auch im Urchristentum vorhandene Tradition. C. 12 ff. sind von der dem Seher eigentümlichen Erkenntnis bestimmt, daß das „Tier aus dem Abgrund“ der Inbegriff der heidnischen „Welt“ sei (s. zu 17 8), deshalb sein Auftreten nicht an Jerusalem gebunden. Um einen Ausgleich dieser widersprechenden Vorstellungen, einer jüdisch-partikularen und einer universalen handelt es sich in dieser Vision. Jene wird zu einem gottgegebenen Vorzeichen, der die Zeichen des Endes in c. 12 ff. folgen. Darum erscheint diese Szene als Zwischenstück, erscheint die Errettung der Erwählten durch das „Messen“ nur mit dem Seher in Verbindung gebracht, das Auftreten der Zeugen aber nur als Worte, sei es des Engels oder der Stimme (es fehlt jedes εἶδον). So gilt die alte jüdisch-urchristliche Erwartung, und sie gilt auch nicht. Es ist notwendig von ihr zu reden, und doch hat sie nicht mehr die Bedeutung, die man früher an sie knüpfte. Symbol dieses Verhältnisses ist deutlich das Essen des Büchleins, das zugleich süß und bitter ist; süß, weil es Rettung den Erwählten verheißt, bitter, weil das Kommen des Messias nicht mit ihm, sondern in anderer Weise eintritt. Deutlich ist dann auch, weshalb dem Essen in 10 11 noch das weitere Gebot folgen muß: „Du mußt noch einmal weissagen“. 6. So begreift sich auch die Stellung dieses Zwischenstückes im Zusammenhang der Apc; beide Kapitel sind Auftakte zu dem Entscheidungskampf, der mit der 7. Posaune einsetzt. Eben deshalb ist in c. 10 der Engelschwur, der für alle Welt gilt, eingeschaltet und dominiert eindeutig vor dem mit dem Büchlein angeschlagenen Motiv. Es begreift sich ferner die literarische Art von c. 11; es stützt sich auf altgehegte Hoffnungen, ist häufig in ein fremdartiges sprachliches Gewand gekleidet und doch mit einer Fülle christlicher Züge durchsetzt. Es begreift sich endlich, daß die Darstellung fragmentarisch und abrupt sein kann; denn der Seher drängt zu der neuen Erkenntnis, daß „Welt“ und Antichrist gleichbedeutend sind. So wird es nicht mehr notwendig, c. 11 durch Annahme von Interpolationen oder Zuweisung an verschiedene Quellen verständlicher zu machen; immer bliebe dann die Schwierigkeit, durch welche Gründe Redaktor oder Interpolator zu solchen Einfügungen bestimmt sind. Der Abschnitt zeugt vielmehr von der auch sonst beobachteten Art des Sehers, Ueberkommenes neu zu formen und neu zu verstehen. Die Kraft, wohl auch die Absicht und der Grad solcher Umformung ist in den einzelnen Partien verschieden. Wenn hier stärker als sonst auch in der Sprache fremde mündliche oder schriftliche Ueberlieferung durchschimmert, so hat das auch einen sachlichen Grund: Diese Ueberlieferung hat ihre absolute Gültigkeit verloren; sie ist ein Moment geworden in dem Ganzen einer apokalyptischen Anschauung, die von neuen Gesichtspunkten bestimmt ist. So ist dieses Kapitel das klare Dokument einer inneren Abwendung eschatologischen Glaubens von Jerusalem und seiner Tradition und einer Hinwendung zu nicht mehr jüdisch beschränkter „Welt“-Betrachtung, wenngleich auch diese Hinwendung von Kräften getragen ist, die in palästinensischen Kreisen des Judentums gelebt zu haben scheinen. 1 f. bilden die erste neunzeilige Strophe nach dem Schema b c a a c b c c b. Die irreguläre Konstruktion: ἐδούη μοι . . λέγων hat Analoga in manchen LXX-Stellen (z. B. Gen 22 20; so auch I Clem 11 1); λέγων wird zudem häufig wie מִן eingeführt. Die Bedeutung von μετρεῖν ist umstritten, doch kommt nach 2 wohl nur der Sinn von „erhalten“ in Betracht. Darüber

³ werden sie die heilige Stadt, zweiundvierzig Monde lang. / Und
ich werde meinen zweien Zeugen anbefehlen, und sie werden weis-
⁴ sagen zwölfhundertsechzig Tage, in Säcke eingehüllt. Das sind
die beiden Oelbäume und die beiden Leuchter, die vor dem Herrn
⁵ der Erde stehn. Und trachtet einer sie zu schädigen, fährt Feuer
ihnen aus dem Munde und verzehret ihre Feinde. / Und trachtet

hinaus enthält der Befehl ein schwieriges sachliches Problem. Meßstab und Befehl weisen auf Ez 40³—43²⁰. Aber dort mißt der Engel, hier der Seher. Wie kann aber dem Seher zu messen befohlen werden, wenn Messen gleich „Bewahren vor drohenden Gefahren“, also synonym mit „Versiegeln“ (7¹ ff.) ist? Auch Hen. 61¹—5, wo eine verwandte Handlung geschildert wird, ist sie Engeln übertragen; und eben dieses muß dann der Sinn der hier befolgten Tradition sein. Hier aber ist es anders; von der Tat des Messens wird nicht geredet; sie ist ihrem Sinne nach in 7¹ ff. gegeben. Daß der Seher messen soll, hat die gleiche Bewandnis, wie daß er das „Büchlein“ nehmen und essen soll (s. o. Einleitung unter 5). Wie sein Inhalt in dem größeren Zusammenhange aufgegangen ist, dargestellt darin, daß der Seher „ißt“, so ist auch dieser Zug gleichsam schon überholt; und so kann der Seher an Stelle des ursprünglich gemeinten Engels die Aufgabe des Messens erhalten. Das bedeutet aber, daß Form und Inhalt dieses Befehles nur aus dem Ganzen des Zusammenhanges von c. 10 und 11 begreiflich werden, und ist ein gewichtiges Argument gegen die Datierung dieses Orakels in die Zeit der Belagerung Jerusalems. *Τὸν ναόν* bezieht sich zunächst auf den jerusalemischen Tempel; die Scheidung des äußeren Vorhofes vom Tempelbezirk entspricht nicht nur den Verhältnissen bis 70 n. Chr., sondern auch der Beschreibung des Ez. Sie ist also traditionell (vgl. Jew. Encycl. XII 85 ff.). Tempel und Altar bezeichnen den geheiligten Tempelbezirk; Altar ist also synonym mit innerem Vorhof, in dem er steht. So begreift sich auch die Wendung: *τοὺς προσκ. ἐν αὐτῷ*. Die hier befolgte Tradition meint gewiß kultusfromme Juden, aber als die vor der Katastrophe Bewahrten (vgl. Mt 24³¹); so kann der Seher im gleichen Sinne die *προσκυ-voῦντες* mit den urchristlichen Gläubigen gleichsetzen. Dann aber hat man ein Recht, auch *ναὸς καὶ θυσ.* metaphorisch zu verstehen, um so mehr als auch nach 3¹² der „Tempel Gottes“ gleich der Gemeinde der Gläubigen ist. Dann liegt hier ein neues Verständnis, ja eine „pneumatische“ Exegese (s. zu 8) der ezechielschen Vision vom künftigen ewigen Tempel in Jerusalem vor; und es ist kein Grund vorhanden, wegen des „Messens“ anzunehmen, der jerusalemische Tempel müsse noch bestanden haben, und deshalb das Wort vor 70 anzusetzen, zumal auch nach 70 der Tempel in apokalyptischen Prophetien eine z. T. unveränderte Rolle spielt (s. Dibelius² zu II Th 2⁴). **2** War der äußere Vorhof nach jüdischer Anschauung nicht in gleicher Weise „heilig“ wie der Tempel (anders nur Jesus Mc 11¹⁷), so bedarf es keinen besonderen zeitgeschichtlichen Anlasses, die alte Weissagung von der Preisgabe der Stadt an die *ἔθνη* (s. z. B. Sach 12³ Dan 8^{10.13}; auch Lc 21²⁴; mehr bei Charles z. St.) auf ihn auszudehnen. Ebenso alt ist die Bezeichnung Jerusalems als „der heiligen Stadt“ (Js 48² 52¹ Dan 9²⁴ hebr. Text u. ö.). Die Abtrennung des äußeren Vorhofes soll wohl nur die Reinheit und Kleinheit der erwählten Schar veranschaulichen; sie bedeutet Adaption alten eschatologischen Erbes an geänderte Verhältnisse, wie sie auch sonst häufig ist. Dazu stimmt, daß die 42 Monate eine Dan 7²⁵ 12⁷ entnommene apokalyptische Zeitspanne sind, die mit wechseln-

dem Ausdruck auch in 3 12 6.14 sich findet. 3 1/2 Jahre begegnen auch Lc 4 25 Jac 5 17; sie geben zahlenmäßig wieder, was Lc 21 24 ἀκρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν heißt. Daraus, daß eine ursprünglich rein auf Jerusalem und den Tempel bezügliche Weissagung vom Seher in Umdeutung aufgenommen ist, erklären sich die Wendungen ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ, ἡ ἀγία πόλις, die sonst in der Apc nicht begegnen. Es ist übrigens eine Weissagung, die von der über das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (Dan 9 27 Mc 13 14) noch unberührt ist. 3—13 erzählen von den Geschehnissen der 3 1/2 Jahre. Die zahlenmäßig verschiedene Zeitangabe (1260 Tage statt 42 Monate) läßt vermuten, daß hier Material einer anderen Tradition benutzt ist. Der Abschnitt besteht aus 2 × 9 Zeilen. δῶσω . . καὶ προφητεύουσιν statt δῶσω προφητεύειν in 3 ist Hebraismus; in ihrem προφητεύειν sind sie „Zeugen“, eine spezifisch johanneische Wendung und Anschauung (s. zu 1 5). Um bekannte Gestalten handelt es sich deutlich, die deshalb nicht benannt zu werden brauchen; ihre Bedeutung ist, „Vorläufer“ des Messias zu sein (s. dazu Volz 193 Bousset Rel. d. Jud.² 325 ff. Charles z. St.). Ihre Namen werden in früher und später Tradition verschieden angegeben; hier ist wohl die Beziehung auf Mose und Elia unverkennbar (s. u.). Sie sind auch in der Geschichte von der Verklärung Jesu genannt (s. Lohmeyer ZNTW (1922) 189 ff.); aber der Unterschied ist deutlich. Dort ist eine alte Hoffnung geschichtliche Wirklichkeit geworden; hier bleibt sie düstere apokalyptische Weissagung. Dort ist die Funktion des Mose und Elia darin erschöpft, daß sie Jesu erscheinen und die gleiche Wolke Gottes sie umhüllt; hier haben beide, mit miraculöser Gewalt begabt, zu verkünden und zu sterben. Jenes ist die stärker „christianisierte“ Fassung, diese hat reichere legendäre Züge des Volksglaubens bewahrt. Die „Zeugen“ sind Bußprediger; das sagt die nachdrücklich hinten an gestellte Bemerkung: περιβεβλ. κτλ., die strophisch deshalb eine besondere Zeile bildet; Bußpredigt wird auch Pirqe R. El. 43 von dem wieder kommenden Elia erwartet. Ihre Zuhörer sind, trotzdem sie deutlich in Jerusalem auftreten, „alle Völker“. Ihre Tätigkeit wird kaum berührt, um so stärker ihre göttliche Bestimmung und Begabung. 4 αἱ δύο ἐλατὰι geht auf Sach 4 3. 11. 14; es ist auch dort wohl schon ein überkommenes, nur zeitgeschichtlich gedeutetes Bild. Hier ist jene Deutung abgelöst und eine neue gegeben. Auch die „zwei Leuchter“ fußen wohl auf der gleichen Sach-Stelle; dort ist freilich nur von einem Leuchter die Rede, die Parallelität der Oelbäume, d. h. die Symbolik des Mose und Elia hat die Verdoppelung wohl zur Folge gehabt. In dem Vergleich dieser Gestalten mit Lichtern scheint angedeutet zu liegen, daß sie die typischen Vertreter, weil geschichtlichen Urheber von „Gesetz und Propheten“ sind; das Gesetz heißt häufig „Licht der Menschen“ (Prov 6 23 Sap Sal 18 4 Test. Levi 14 4). Endlich geht auch αἱ . . ἐστ. κτλ. auf Sach 4 14 f.; das Masc. ist für den Seher eine Art Normalgenus, deshalb ἐστῶτας statt ἐστῶσαι (s. auch Radermacher² 107). κύριος τῆς γῆς ist ebenfalls Zitat, singular in Apc und NT (auch I Cor 10 26 ist Zitat). 5 f. holen aus der Geschichte von Mose und Elia typische Merkmale für ihre übermenschliche Art; so geht 5 dem Gehalt nach auf die Eliaepisode, IV Regn 1 10 ff. zurück, die mit den stilistischen Mitteln von Jer 5 14 zum Bilde apokalyptischen Sinnes geformt ist (s. Sir 48 1—3); der zweite parallel gebaute Satz kann mit einer bestimmten Mosegeschichte wegen seiner Allgemeinheit nicht eindeutig zusammengebracht werden; am nächsten liegt etwa Num 16. Den Vers 5^b als Dublette zu streichen (Charles z. St.), liegt kein Grund vor; die beiden parallelen Sätze sind auch sachlich differenziert, der erste geht auf persönliche Zaubermacht, der zweite auf göttliche Bestimmung (θεῖ). In 6 ist der Parallelismus der „Gewalten“ nach dem Leben

6 einer sie zu schädigen, der muß des Todes sterben. Sie haben die Gewalt den Himmel zuzuschließen, daß Regen nicht mehr feuchte in den Tagen ihrer Weissagung, und haben die Gewalt über die Wasser, zu kehren sie in Blut, mit aller Plage auch das Land
7 zu schlagen, wann sie es immer wollen. / Und haben sie ihr Zeugnis dann vollendet, so wird das Tier, das aus dem Abgrund steigt, mit ihnen kämpfen, und wird sie überwinden, wird sie töten.
8 Und ihre Leichen liegen auf der Gasse in der großen Stadt, die geistlich heißet »Sodom« und »Aegypten«, wo auch ihr Herr gekreuzigt ward. / Und Menschen aller Völker und Geschlechter, Zungen und Nationen sehn ihre Leichen drei und einen halben Tag, und
10 lassen ihre Leichen nicht ins Grab gesenket werden; und freuen ihrer sich die Erdbewohner und jauchzen auf, und Gaben werden sie einander senden, weil diese zwei Propheten peinigten die Erdbewohner. / Und nach den vierthalb Tagen fuhr des Lebens Geist von Gott in sie, auf standen sie auf ihre Füße, und große Furcht
12 befahl die, so sie sahn. Und sie hörten eine große Stimme, vom Himmel rief sie ihnen: »Steiget auf hieher«; da stiegen sie gen Himmel
13 auf in einer Wolke, und auf sie sahen alle ihre Feinde. / Und ward zu jener Stunde ein gewaltiges Beben, und stürzte ein der zehnte Teil der Stadt, und starben in dem Beben siebentausend Menschenkinder, und Furcht befahl die übrigen, und sie gaben Preis
14 dem Gott des Himmels. / Das zweite Wehe ist vergangen; siehe, das dritte Weh kommt schnell.

des Mose und Elia ganz deutlich; aus Elias' Leben ist III Regn 17 i in midraschischer Ausdeutung ($3\frac{1}{2}$ Jahre; s. Lc 4²⁵ Jac 5¹⁷) heranzuziehen, aus dem des Mose Ex 7¹⁷ 11¹⁰; wozu vielleicht eine Beeinflussung von I Regn 4⁸ LXX tritt. In 7–12 verschwinden die sprachlichen Singularitäten mehr und mehr; wenn gleich auch hier wohl überkommenes Material verarbeitet ist, wie die Verbindung von Antichrist und Jerusalem zeigt, die in 12 i ff. 17⁸ gelöst ist, so ist die Hand des Sehers doch stärker spürbar. Dazu stimmt der Wechsel von der Neuner- zur Siebenerstrophe. So ist gleich τελειν dem Stil der Apc eigen (10⁷ 15^{1.8} u. ö.), und seine Form wohl absichtsvoll im Klang dem θελήσωσιν gleich; ebenso μαρτυρία, die in 3.6 προσφητεία hieß. Mose und Elia haben nur zu „zeugen“; die Wirkung ihres Wortes ist gleichgültig gegenüber der Tatsache dieses Wortes. So ist auch in Jo der Beruf des Vorläufers, des Täuflers, kein anderer als der, zu „zeugen“ (Jo 1⁷ und s. WBauer² z. St.). Das Tier aus dem Abgrund ist unzweifelhaft der „Antichrist“, der hier, anders als in 17⁸, gemäß älterer Tradition in Jerusalem auftritt (II Th 2³ ff. und s. Dibelius² Exkurs nach II Th 2¹⁰). Daß aber die „große Stadt“ Jerusalem ist, läßt sich nur durch Streichung von 8 bestreiten. Zudem heißt Jerusalem auch Js 1⁹ Ez 16^{46.49} „Sodom“. Als Typen des Lasters und der Herrschsucht erscheinen Sodom und Aegypten auch Sap Sal 19¹⁴ f. in unverkennbarer Anspielung nebeneinander. Daß der Seher sonst Babylon als „große Stadt“ bezeichnet, ist kein Gegengrund; denn er ist hier durch Tradition gebunden. Sehr lehrreich ist das Wörtchen πνευματικῶς (das Adverb nur noch I Cor 2¹⁴; s. Lietzmann² z. St.), das wohl nur nach I Cor 2¹³ f. zu erklären ist. Aber

hier ist, anders als bei Pls, das „pneumatische“ Urteil auf das konkrete Verhältnis zu „Jerusalem“ angewandt; es begründet die Schärfe des Gegensatzes, aber ebenso auch die Tiefe der Verbundenheit mit dem Judentum, weil es das Recht zu einer „pneumatischen“ Interpretation jüdischer Tradition gibt (s. zu 2). Darüber hinaus liegt in dem Wort vielleicht eine Andeutung, daß die Bilder der Apc „pneumatisch“ zu verstehen sind. Das ist nicht unwichtig für die Frage nach der „Bildlichkeit“ der apokalyptischen Visionen. In 9 f. wäre es unrecht zu fragen, wer diese „Völker“ seien, wie „die Bewohner der Erde“ die Nachricht von ihrem Tode erfahren können; der Seher lebt in der eschatologischen „Zeit“ von 3½ Jahren, und gerade die rationale Unmöglichkeit bestätigt die apokalyptische Gültigkeit und Wirklichkeit. Zeitgeschichtliche Bezüge anzunehmen, ist ebenso wenig notwendig. Es bedeutet in der Antike die größte Schändung, Verstorbene unbestattet zu lassen (Ps 78 3 Jos. bell. jud. IV 5 2 Soph. Antig.); die 3½ Tage sind den 3½ Jahren analog. 10 Die ganze Welt feiert den Sieg des Tieres; zu der Sitte des Gabenbringens s. Esth 9 19, 22 II Esra 18 10; darnach sind unter δῶρα „Teile“ der Festmahlzeit zu verstehen, ein auch heute noch bezeugter Volksbrauch. Die Schilderung der Wiederbelebung in 11 ist fast wörtlich nach Ez 37 10 LXX gegeben; θεοπερν nur hier in der Apc, aber häufig in Jo. In 12 ist ἡκουσαν zu lesen (S A C 025), nicht ἡκουσα (046), das falsch den Seher einmischet. Auch die Himmelfahrt spielt wieder auf Vorgänge aus dem „Leben“ des Mose und Elia an; über Elia s. IV Regn 2 11, über Mose den Schluß der Ass. Mos. nach Clem. Alex. Strom. VI 15 (132 2 Stählin); Orig. hom. in Jos 2 1; vgl. auch Ap. Eliae ed. Steindorff 164 ff.; weitere Zeugnisse bei Charles z. St.; christlich muß der Zug nicht sein. Mit 13 biegt das Zwischenstück in Sprache und Inhalt zur 6. Posaunenvision zurück, und schafft so den Uebergang zu 11 15 ff. (s. auch oben); deshalb ist auch das 2. Wehe in den Siebenzeiler einzubeziehen. Die Zerstörung der Stadt ist nicht völlig; dem Zehntel entspricht ungefähr auch die Zahl 7000 (Jos. c. Apion. I 22 (197) gibt etwa 120 000 als Einwohnerzahl Jerusalems an); für Rom wäre sie durchaus unzutreffend. Ἐδωκαν δόξαν, das dem Zusammenhang nach merkwürdig genug ist, wird erforderlich, um gleichsam Raum für den größeren Kampf mit dem Antichrist in c. 12—18 zu schaffen. „Gott des Himmels“ (nur noch 16 11, sonst nicht im NT wohl wegen seines bedenklichen Anklanges an „Ba'al-samin“) ist eine nicht ungewöhnliche jüdische Wendung (s. etwa II Esra 5 12 und vgl. Bousset Rel. d. Jud.² 306). Mit dem 2. Wehe in 14 wird c. 10—11 13 deutlich als Zwischenstück gekennzeichnet. **XI 15—XIII 18** Die 7. Posaunenvision ist wie die 7. Siegelvision nur die Schale, aus der die folgenden Visionen 12 1—13 18 sich entfalten; denn es ist unmöglich, sie, die als 3. Wehe angekündigt ist, in 11 15—19 zu finden, die nur himmlische Lobgesänge und in 19 das Zeichen des Sieges enthalten. So reicht sie, dem einmal befolgten Schema gemäß, bis 13 18, wo ein neuer Abschnitt beginnt (s. dort). Auf den Inhalt gesehen, sind diese Visionen ebenso selbständig wie die 7 Posaunenvisionen neben den 7 Siegelvisionen. Auch in diesem Abschnitt (11 15—13 18) herrscht als ordnendes Prinzip die Zahl 7; sieben Visionen schildern das Reich des Drachen auf Erden (s. Inhaltsverzeichnis). Auch hier sind wie in c. 6 und 8 die ersten vier Bilder knapper und z. T. in ihrem inneren Zusammenhang fragmentarisch, die letzten drei breiter und deutlicher ausgeführt. So ist auch äußerlich die Analogie zu den bisherigen Visionen absichtsvoll gewahrt. Aber diesen wie allen folgenden Bildern ist gemeinsam (vielleicht mit Ausnahme von c. 16), daß jedes einzelne mit dem vorhergehenden in einem strengen sachlichen Zusammenhange steht, und dieser nur durch gelegentliche Lobgesänge unterbrochen

- 15 Und es drommetete der siebte Engel; und huben starke Stimmen
in dem Himmel also an: »Geworden ist das Königtum der Welt
unseres Herrn und seines Gesalbten, und sein Königtum wird sein
16 in aller Zeiten Zeiten!« / Und die vierundzwanzig Aeltesten vor
Gott, die da auf ihren Thronen sitzen, sie fielen nieder auf ihr
17 Angesicht und beteten zu Gott also: / »Wir danken dir, du
Herre Gott, du Allbeherrscher der ist und der da war, daß du
genommen hast dein' große Macht, und bist der König worden.
18 Und es erzürnten sich die Völker, und kam dein Zorn, und kam
die Zeit der Toten, sie zu richten, und Lohn zu geben deinen
Knechten, den Propheten und den Heiligen, und denen, die da
fürchten deinen Namen, den Kleinen und den Großen, und zu ver-
19 nichten, die die Erd' vernichten«. / Und ward der Tempel Gottes auf-
getan im Himmel, und es erschien die Lade seines Bunds in seinem
Tempel, und es geschahen Blitze, Stimmen, Donner, Beben, großer
Hagelschlag.

wird. Denn jetzt handelt es sich nicht mehr um Vor- oder Anzeichen des kommenden Gerichtes, sondern um den Beginn des Gerichtes selber. Dieser Zusammenhang hat es auch verwehrt, das angekündigte 3. Wehe analog 9 11 11 14 ausdrücklich zu markieren; man kann höchstens in 12 12 eine leise Andeutung dessen finden. Daraus wird noch einmal deutlich, daß das Schema der drei Wehe nicht überkommen, sondern vom Seher gebildet (s. zu 9 11) und dem traditionellen Schema der 7 Posaunen nachträglich angepaßt ist. 2. 11 15—19 gliedert sich in drei Sinnabschnitte, die beiden Lobgesänge und das Erscheinen der Lade. Dadurch erübrigt sich hier die Gliederung von Strophen, die nach der Zahl der Zeilen bestimmbar wären. Um so schärfer ist aber das rhythmische Schema gewahrt. Inhaltlich nimmt der Abschnitt alle späteren Motive voraus; wie die beiden Lobgesänge als vollendet setzen, was in c. 12—19 sich vollendet, so bedeutet auch das Erscheinen der Lade das Zeichen eines Sieges, der erst in 19 17 ff. errungen wird. Das beweist die enge Zusammengehörigkeit von 11 15—19 mit c. 12 ff. 15 Wenn der Lobgesang 17 f. von den Aeltesten, der von 12 12 ff. von den vollendeten Märtyrern gesungen wird, so ist dieser erste wohl von den vier „Wesen“ angestimmt zu denken. Ἐγένετο c. Gen. des Eigentümers (τοῦ κυρίου κτλ.) ist nachdrücklich und absichtsvoll archaisch in der Konstruktion an den Anfang gerückt; es wird in 12 12 ff. wieder aufgenommen. Τοῦ κύριου ἡμῶν κτλ. ist atlicher Ausdruck, entnommen dem messianisch verstandenen Ps 2 2 (vgl. auch Hen. 48 10 52 4 Ps. Sal. 17 36 18 6. 8; auch Lc 2 11). Nur hier und Mt 4 8 begegnet der Begriff βασιλεία τοῦ κόσμου im NT. Der Gedanke ist hier wie dort, daß die Welt in der Gegenwart Gott fern und vom Teufel beherrscht ist, daß sie erst in der Endzeit Gottes Eigentum wird. Daß auch das Reich Christi ewig währen wird, ist nicht deutlich gesagt, aber an anderen Stellen der Apc vorausgesetzt (ebenso Col 3 11 Eph 5 5, vgl. auch Dan 2 44 7 14. 27 Lc 1 33, anders I Cor 15 24—28). Der Singular βασιλεύσει läßt den Bezug auf Gott oder Christus gleichsam frei; denn beide sind für den Seher eine unlösliche Einheit. Auch der in 17 beginnende zweite Lobgesang nährt sich von Motiven, die erst später dargelegt werden; er ist als Dankgebet allein an Gott gerichtet, und so die erste himmlische Antwort auf die Proklamation in 15. Das Gebet enthält 14 Zeilen und ist so die

längste aller bisherigen Strophen; seine Form deutet auf die überreiche Fülle, die kein Ende des Dankes findet. $\acute{o} \acute{\omega} \nu \kappa \alpha \iota \acute{o} \eta \nu$ ist nach 14 auf zwei Zeilen zu verteilen; dann ergibt sich für 17 das rhythmische Schema b b a a b c, für 18 c b b c b b b a. Die Anrede Gottes, die immer eine besondere Zeile bildet, ist zunächst dreigliedrig, s. zu 18. Bei dem zweiten Attribut fehlt charakteristischerweise das $\acute{o} \epsilon \rho \chi \acute{o} \mu \epsilon \nu \omicron \varsigma$ von 14.8 (ebenso auch 16.5); Gott „kommt“ nicht mehr, er ist jetzt da. Was in 18 berührt wird, ist später geschildert: Der Zorn der Völker 19.17–21, das Gericht der Toten 20.11 ff., die Belohnung der Frommen wohl 20.4 ff., die Vernichtung in 20.10. Die Reihenfolge der Ereignisse ist gegenüber später etwas verändert; das darf aber nicht zu Versuchen führen, eine angeblich „ursprüngliche“ wiederherzustellen, wie Charles z. St. sich bemüht. Vom Zorne Gottes und der Völker wird in Anlehnung an Ps 21.5 gesprochen. $\acute{o} \iota \nu \epsilon \rho \chi \omicron \iota$ sind offenbar alle Menschen am Ende der Tage, mit Ausnahme der Gläubigen, die dem $\kappa \rho \iota \sigma \tau \eta$ nicht unterstehen. Die drei Infinitive hängen von $\kappa \alpha \iota \rho \acute{o} \varsigma$ ab (grammatisch ähnlich ist Eccl 3.2 Judith 13.5). Wenn zu $\kappa \alpha \iota \rho \acute{o} \varsigma$ der Genetiv der Person tritt, so entspricht das semitischen Sprachgebrauch; dadurch ist der Seher aber genötigt, die nächsten Infinit. nur ganz locker anzufügen. In dem Zusammenbruch der syntaktischen Verbindung ist aber auch eine sachliche bestimmte Anschauung angedeutet. Gott handelt unmittelbar allein an seinen „Knechten“, mit dem „Totengericht“ verknüpft ihn keine direkte Beziehung; von diesem kann nur passivisch gesprochen, daher $\kappa \rho \iota \sigma \tau \eta \nu \alpha \iota$ (ebenso 20.11 ff.; s. dort). Der Begriff der Gläubigen wird durch eine zweimal dreigliedrige Wendung näher bestimmt: $\delta \omicron \upsilon \lambda \omicron \iota$, $\pi \rho \omicron \varphi \iota$, $\acute{\alpha} \gamma \iota$ und $\tau \omicron \iota \varsigma \varphi \omicron \beta \iota$, $\tau \omicron \upsilon \varsigma \mu \iota \kappa \rho \iota$ und $\mu \epsilon \gamma \acute{\alpha} \lambda \omicron \upsilon \varsigma$ (nach Ps 113.21, aber nicht nach LXX). Man darf also kaum fragen, wieviel Kategorien Gläubiger unterschieden seien (Bousset); letztlich ist es nur eine, nämlich $\delta \omicron \upsilon \lambda \omicron \iota$ (s. zu 11), die durch $\pi \rho \omicron \varphi \eta \tau \alpha \iota \varsigma$ und $\acute{\alpha} \gamma \iota \omicron \iota \varsigma$ in sonst üblicher Zweiteilung (16.6 18.24) erläutert werden. Diesen fast technischen Ausdrücken der Apc treten dann in gleichem Sinne drei attische zur Seite. Der Acc. $\tau \omicron \upsilon \varsigma \mu \iota \kappa \rho \acute{o} \upsilon \varsigma$ κτλ. (so lesen SAC, aber S (Korrektor) 025. 046, die meisten Min. haben den Dat.) löst sich aus der Konstruktion; vielleicht die Nachwirkung des Zitantes, das ebenfalls den Acc. bietet? Diese Irregularität hat vor allem in A auch auf die $\acute{\alpha} \gamma \iota \omicron \iota$ übergreifen; kaum mit Recht. Der letzte Infinitiv klingt an Jer 28.25 an, vor allem aber an Od. Sal. 33.2: „*Er verderbte das Verderben vor ihrem Angesicht*“; auch 38.12. Erst in 19 beginnt die gegenständliche Vision. Der Seher begnügt sich nicht mit der himmlischen Proklamation. Jetzt tut sich der Himmel auf für alle, und als fernhin wirkendes Zeichen des Sieges erscheint, gleichsam aus dem Allerheiligsten des himmlischen Tempels hervorgeholt, die Lade des Bundes; und zum Zeichen ihrer Bedeutung beginnen von neuem die alten Zeichen der Epiphanie. Die Vorstellungen, die um die Lade (wie um das Zelt) im Judentum sich bewegen, sind fragmentarisch und undurchsichtig. Die irdische Lade gilt als vergraben und untergegangen (Joma 53^b–54^a Jos. ant. XVIII 41, s. auch Apc. Bar. 6.8–10 80.2 (I 6.7–10 VIII 2.5 Violet). Aber schon II Macc 2.8 knüpft sich an das vergrabene Heiligtum die Erwartung, daß Gott es an dem Tage „wieder aufdecken wird“, an dem „er sein Volk sammeln wird“. Die Lade hat also eschatologische Bedeutung. Nun ist hier freilich nicht von der irdischen Lade, sondern von ihrem himmlischen Vorbilde die Rede. Dennoch scheint ihr Erscheinen hier nur wie eine andere Version der berührten Erwartung, die von dem geschichtlichen Substrat sich gelöst hat; es bedeutet dann den Anfang jenes im AT häufig ersehnten Stadiums, da Gott „mit seinem Volke“ sein wird. Die Vollendung, an das Bild des Zeltes gebunden, ist dann in

12 Und es erschien ein Zeichen groß am Himmel, ein Weib umhüllet
von der Sonne, und unter seinen Füßen war der Mond, und

21₃ gegeben; aber Zelt und Lade gehören zusammen. Die zweite Vision ist in dem Abschnitt **XIII 1–6** gegeben, der sich in Form und Inhalt deutlich als geschlossenes Ganze heraushebt. 3 Strophen zu je 6 Zeilen tragen die Schilderung, denen in 6 ein Dreizeiler angehängt ist aus Gründen, die später deutlich werden. Jede Strophe ist eine Sinneinheit; die erste schildert die Pracht und den Zustand des Weibes, die zweite die monströse Gewalt des Drachen und die dritte die Begegnung beider. Sind die beiden ersten vor allem zuständige Zeichnung, so gibt die dritte in knappsten Andeutungen dramatische Bewegung. Sprache und Stil zeigen in allen Einzelheiten den Stempel des Sehers (s. Charles I 300 ff.). Um so dunkler und fremdartiger ist Inhalt und Sinn dieser Vision. Zwar scheinen die beiden Gestalten des Weibes und des Drachen aus zahlreichen religionsgeschichtlichen Analogien deutbar. Auch die Verbindung des himmlischen Weibes mit Schwangerschaft und Geburt, wie die Feindschaft des Drachen gegen die Mutter liegt nicht ganz außerhalb aller Parallelen. Aber unklar bleibt, welchen Sinn der so ermittelte Zusammenhang in dem Ganzen der Apc hat. Nun ist zweifellos die Geburt des Kindes das Ereignis, auf das die Vision tendiert; es „soll alle Völker mit ehernem Stabe weiden“, d. h. es ist zum Weltherrscher und Weltkönig bestimmt. Dieser Gedanke von einem göttlichen Kinde, das die Weltherrschaft und Welterlösung, die Befreiung zu einem ewigen Reich des Friedens und die Vernichtung alles Unrechts bedeutet, scheint in allen antiken Kulturvölkern verbreitet, in Indien wie Aegypten, Iran wie Israel (Js 7₁₄ 9₂ ff.), in Hellas wie in Rom (Verg. ecl. 4) verbreitet (vgl. zu dem neuerdings viel verhandelten Thema: Lietzmann *Der Weltheiland*; Norden *Die Geburt des Kindes*, bes. 111 ff.; WWeber *Der Prophet und sein Gott* 80 ff. und die dort angegebene Literatur). Die deutlichste Form dieser Erwartung, in eigentümlicher ägyptischer Form, liegt in dem „Liede an Osiris“ vor (bei Erman *Die Literatur der Aegypter* [1923] 187 ff.). Sie erscheint bisweilen mit dem Gedanken des Gottkönigtums verbunden (so in Sumer, Assur, auch Aegypten) oder derart „vermenslicht“, daß der Vater des göttlichen Kindes ein Gott, die Mutter eine Sterbliche ist. Aber auch dann umgibt die Mutter göttlicher Glanz. Aegyptische Zeugnisse dafür sind bekannt (zusammengestellt bei WWeber 95 ff.); doch auch von der Empfängnisstunde des Augustus berichtet der Aegypter Asklepiades (nach Sueton Aug. 94), dem Vater habe geträumt, daß aus dem Leibe seiner Gattin der Glanz der aufgehenden Sonne strahle; und in der Prädikation des göttlichen Kindes (bei Verg. ecl. 4₄₉): *cara deum suboles* klingt die alte rein mythische Erwartung noch nach. Die Ähnlichkeit dieser und verwandter Vorstellungen mit dem *σημείον* von 12₁–6 liegt auf der Hand. Der Seher schildert mit vertrauten Zügen die Geburt eines göttlichen Kindes, das zum Weltherrscher bestimmt eine neue „Zeit aller Zeiten“ heraufführt. Jeder einzelne Zug fügt sich in dieses Bild, auch die schwierige Vorstellung von der Sonne als Gewand des Weibes. Weil das Kind sonnenhaften Ursprunges ist, muß auch seine Mutter die Sonne als Emblem tragen (s. auch zu 12₁). Insbesondere begreift sich der Zeitpunkt der Geburt; denn auch für den Seher ist die Zeit der Wende gekommen, da „Gott und sein Gesalbter“ das Regiment der Welt ergreifen. Und es ist kaum zufällig, daß in dem ersten Bilde dieses in sieben Bildern abrollenden Geschehens das Motiv der *βασιλεία τοῦ κόσμου* (s. zu 11₁₅) ausdrücklich angeschlagen wird. Auch für den Seher geht mit der Geburt eine Zeit des Siegens und Friedens für die Gläubigen an (s. zu

14 1 ff.). Zweierlei nur ist ihm eigentümlich: Einmal, daß die erwartete Herrschaft damit beginnen soll, „daß er alle Völker mit ehernem Stabe weide“; es ist eine einfache Konsequenz der eschatologischen Gesamtanschauung, für welche alle Völker gleich Heiden sind und nur den Gläubigen die Herrschaft gebührt. Sodann daß das Kind „zu Gott und seinem Throne hin“ entrückt wird. Das entspricht wohl deutlich jenem Zug aus dem Kreise dieser Weltherrscher- und -Erlöservorstellungen, daß das Kind nach seiner Geburt in Verborgenheit bleibe und aufwache bis zum tatsächlichen Antritt seiner Herrschaft. Freilich scheint die spärlich bezeugte jüdische Anschauung, daß der Messias verborgen sein werde, „bis Elia kommt und ihn salbt und allen offenbar macht“ (Justin Dial. 8, auch 110; Jo 7 27; Targum Jer. zu Micha 4 8) ein wenig anders nuanciert; parallel aber ist, daß der Knabe Horus von seiner Mutter in der Einsamkeit gesäugt wird; niemand weiß, wo er weilt und wohin sie geht. Und das Motiv der Entrückung, durch das hier jene Verborgenheit gewonnen wird, findet sich auch in mandäischen Quellen, nach denen Anōš-Uthra den Knaben Johana vor den Nachstellungen der Juden auf den Götterberg Parwan entrückt (Jo-Buch d. Mand. II 116 10 ff.). Endlich hat auch die Feindschaft des Drachen in diesem Erlösermythus seine Stelle; so jagt Typhon der schwangeren Isis nach, und bedroht Ahriman, freilich nach späteren Zeugnissen, die Geburt des Zarathustra (s. unten zu 12 13—18). Deshalb ist auch diese Vision in den Rahmen dieses Mythos einzurücken. Für den Seher liegt der Ton (s. u. zu 13—18) nicht so sehr auf der Geburt als solcher, sondern daß in ihr die Wende der Zeit eingetreten ist, da „die Herrschaft Gottes gekommen“ und der Drache gestürzt ist. Wie er ihn weiterhin „christianisiert“ hat, ist erst in 13—18 sichtbar. Aber dieser Mythos bleibt nicht in dem Rahmen dieser Vision gleichsam isoliert stehen, sondern durchwirkt die Folge der Bilder bis zum Schluß. Es gehört zu ihm, daß der Knabe, zum Mann gereift, die Herrschaft ergreift und sie durch den *ἱερός γάμος* mit einer Göttin krönt; so bekundet es Vergils 4. Ekloge, so scheinbar auch das Ende des gnostischen Erlöser-Mythus in den Thomas-Akten (c. 6. 7). In gleicher Weise endet auch die Apc mit der Uebnahme der Herrschaft und dem dunklen Hinweis auf das Hochzeitsmahl des Lammes. Vielleicht ist das Kommen des Menschensohn auf den Wolken in c. 14, bei seiner unleugbar traditionellen jüdischen Fassung, auch von hier aus zu erklären; von Johana wird (im Jo-Buch d. Mand. II 116 ff.) berichtet, daß er, zum Jüngling aufgewachsen, auf einer Glanzwolke nach Jerusalem getragen wird. So kann es scheinen, als ob in c. 6—11 die Folge der Bilder durch das Motiv vom Schicksalsbuch, in c. 12 bis 21 durch Züge des Erlösermythus zusammengehalten wäre; er wäre freilich mehr als nur ein Kompositionselement, sondern griffe dann auch inhaltlich in den Gang der Ereignisse ein. Vielleicht bekundet sich in der Art, wie c. 6—11 und 12—21 in verschiedener Weise einheitlich zusammengefaßt sind, auch bewußt, daß c. 6—11 in einer Tradition stehen, die in „heiligen Schriften“ fixiert und so gleichsam göttlich legitimiert ist (daher das Buch von c. 5 und das Büchlein von c. 10), c. 12—21 dagegen in einer Tradition, die, selbst schriftlos, gleichsam nur durch ihren Inhalt geheiligt ist (daher ein „Erlösermythus“). 1 *σημεῖον* (ähnlich auch 15 1) ist mehr als eine *ᾠρασις*; diese ist auf die Erfahrung des Sehers beschränkt, jenes ein allen sichtbares „Zeichen“, sei es Gottes (so auch in 15 1; s. auch Lc 11 16 Mc 8 11 Mt 16 1 24 30, wo „der Menschensohn“ das Zeichen ist) oder des Satans (13 13 f. 16 14 19 20). Deswegen ist *ἐν οὐρανῷ* = „an dem Himmel“, nicht = „in dem Himmel“ zu fassen. Das Zeichen wird in einer Apposition geschildert: *ἡ γυνή*. Die Attribute, die ihr gegeben sind, weisen auf das

- ² war auf ihrem Haupt ein zwölfgestirnter Kranz, und schwanger ist
³ sie, und sie schreit in Wehen und in Qualen des Gebärens. / Und
 es erschien ein ander Zeichen an dem Himmel, und sieh, ein Drache
 groß und feurig, er hat sieb'n Häupter und zehn Hörner, und hat
⁴ auf seinen Häuptern zehen Diademe, und fegt sein Schwanz der Sterne
 Dritteil von dem Himmel, und schleuderte hinab sie auf die Erde. /
 Und stand der Drache vor dem Weibe, das gebären sollte, daß er
⁵ ihr Kind verschlänge, wenn sie es gebar; und sie gebar ein Kind,
 ein männliches, das soll mit eh'rnem Stabe weiden alle Völker,
 und ward ihr Kind entrückt, hin zu Gott und seinem Thron. /
⁶ Und floh das Weib zur Wüste, allwo ihm eine Statt von Gott be-
 reitet ist, daß man sie nähre dort zwölfhundert sechzig Tage.
⁷ Und Kampf entbrannte an dem Himmel, hie Michael und seine
 Engel, zu kämpfen mit dem Drachen; und kämpfte da der Drache,

Bild der „Himmelskönigin“ hin, wie Boll 98 ff. zuletzt gezeigt hat. Sind
 deshalb unter dem Kranz von 12 Sternen wohl auch ursprünglich die 12
 Tierkreisbilder gemeint, so ist nicht zu übersehen, daß diese Attribute längst
 geläufige Ornamente von Göttergestalten geworden sind (s. auch Bousset
 und Charles z. St.). Zum mindesten hat der Seher nichts getan, um eine
 astrale Beziehung herzustellen oder anzudeuten. Deshalb hat man auch ein
 Recht, zur Deutung des ganzen Bildes eine Stelle wie Test. Naphtali 5 s ff. her-
 anzuziehen: „*Levi faßte die Sonne und Juda . . griff den Mond. . . Und als
 Levi wie die Sonne war, gibt ihm ein Jüngling 12 Palmenzweige, und Juda
 war glänzend wie der Mond, und unter seinen Füßen 12 Strahlen.*“ Danach
 mag für den Seher der Sternenkranz Symbol der „12 Stämme“ sein, und
 „die 12 Stämme“ bezeichnen ja das ideale Israel, d. h. in der Apc (cf. auch
 Jac 1 i und s. zu 7 5) die Gesamtheit urchristlicher Gemeinden. Für die
 etwas schwierige Vorstellung von der Sonne als Gewand ist es müßig, nach
 einer speziellen astralen Deutung zu suchen; so trägt bei Philo der Logos
 den Kosmos als Gewand (de fug. et. invent. 110 p. 562 M.), so ist „der
 Sternenmantel“ eine verbreitete Anschauung (s. Boll 111 s und vgl. REisler
 Weltenmantel und Himmelszelt). Mit 2 beginnt ein neuer Satz. Daß *ἐχουσα*
 steht statt *ἔχει*, ist wohl Semitismus (s. zu 10 2). Für die Anfügung dieser
 Züge hat wohl Js 7 14 als Vorbild gedient: *δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον·*
ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν (vgl. auch die „realistischere“
 Schilderung Js 26 17, ferner Mich 4 10). Es findet sich häufiger, daß das Kommen
 der messianischen Zeit unter dem Bilde einer Geburt des Weibes Israel vorge-
 stellt wird (Js 66 s ff., auch 13 s 21 s Hos 13 13 Jer 4 31 u. ö.); so ist der Realis-
 mus der Schilderung, der sich ähnlich nur in ägyptischen Erzählungen und Dar-
 stellungen findet (vgl. als Gegensatz Verg. ecl. 4 61) gewissermaßen durch den
 eschatologischen Sinn gefordert. Deshalb könnte die Annahme nahezuliegen
 scheinen, es sei hier eine bildliche Wendung des AT in apokalyptische Wirk-
 lichkeit umgesetzt; aber nicht alle Züge lassen sich aus solcher Umsetzung
 erklären, weder die Qual der Geburt noch die Geburt des Messias. *Βασανίζω*
 von Geburtswehen gebraucht, findet sich nicht in LXX oder NT, sondern
 nur im profanen Griechisch (s. Preuschen-Bauer² s. v.). Die Figur des Dra-
 chen in 3 weist auf eine weit verbreitete Vorstellung; Python in Hellas,
 Mušruššu in Babylonien, Aži Dahāka in Iran, Typhon in Aegypten, Behemot
 und Leviatan in Israel usw., alle diese Namen bezeichnen verschiedene Aus-

prägungen der Gestalt vom mythischen widergöttlichen Ungeheuer (Nachweise bei Bousset, Boll, Charles, s. auch Dibelius² nach II Th 2¹⁰). Der Drache erscheint auch im AT als Hauptfeind Gottes unter mancherlei Namen (z. B. Js 51⁹ f. Ps 73¹² ff. Job 40¹⁵ ff. usw. und vgl. Clemen² 397 ff.). Auch von seiner eschatologischen Funktion berichtet schon Js 27¹ ff. Die rote Farbe teilt er mit dem babylonischen Mušruššu (Keilschr. u. AT³ 503 f. 512) oder dem ägyptischen Thyphon (Plut. de Is. et Osir. 22. 30); die 7 Köpfe wiederum mit dem babylonischen Drachen (vgl. auch Pistis Sophia ed. CSchmidt² c. 66; Qidduschin f. 29^b); ebenso auch Od. Sal. 22⁵, auch Ginzā 520³ f. (in bildlichem Sinne): „*Ein böser Drache ist er, der sieben Köpfe hat.*“ Die zehn Hörner stammen wohl aus Dan 7⁷. 24; auch hier sind astrale Deutungen, wie sie Boll 102 vorträgt, durch keinerlei Andeutungen im Text gestützt. Die Inkonzinnität in dem Zahlenverhältnis erklärt sich leicht aus der Gebundenheit an eine Widersprechendes fortschleppende Tradition. Von den sieben Diademen berichtet sonst keine apokalyptische Ueberlieferung; ist es ein Zug, gebildet im Gegensatz zu den „vielen Diademen“ des Logos (19²) oder angelehnt an die Schilderung des „ersten Tieres“ (13¹; s. dort)? Mit 4 bricht in die zuständige Schilderung Bewegung und Kampf ein; Sterne werden beseitigt und zur Erde geworfen (vgl. Dan 8¹⁰), der Drache steht unmittelbar vor dem Weibe. Deshalb bezeichnet 4^b den Höhepunkt der Gefahr; der Sieg des Drachen scheint entschieden, wenn auch das Kind seine Beute wird. In 5 ist *ὄν, ἄρσεν* eine im Hebräischen nicht ungewöhnliche Präzisierung (s. Jer 20¹⁵ hebr. Text und Tob 6¹² S); daher statt des adjektivischen der substantivisch neutrische Gebrauch von *ἄρσεν*. Unwahrscheinlich ist, weil *ὄν* bei Tic., Primas. u. a. fehlt, daß es Interpretation des ungewöhnlichen *ἄρσεν* ist, und so der Satz Mt 1²⁵ angenähert werden sollte. Der Relativsatz macht klar, daß für den Seher das Kind der kommende Messias ist (2²⁷ 19¹⁵), und motiviert damit den Ansturm des Drachen, der diesen kommenden „Herrscher aller Völker“ vernichten muß, um seine usurpierte „*βασιλεία τοῦ κόσμου*“ zu erhalten. Aber der scheinbar sichere Sieg wird ihm durch die „Entrückung“ genommen; so fügt sich jeder Zug an den andern und ist an seiner Stelle notwendig. Nicht an eine Entrückung von der Erde ist zu denken; das Drama spielt sich am sichtbaren Sternenhimmel ab, und das Kind wird gleichsam von den Vorhöfen in das Innerste des nach 11¹⁹ geöffneten himmlischen Tempels versetzt; daher der Zusatz: *πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ*. In 6, dem einzigen Dreizeiler dieses Abschnittes, wird flüchtig von dem Schicksal des Weibes berichtet. Er hat deutlich den Sinn einer Ueberleitung; einmal muß gleichsam freie Bahn für den folgenden Kampf geschaffen, sodann auf das noch genauer zu schildernde Ergehen des Weibes vorbereitet werden. Hier wird deshalb nur kurz die Tatsache der Flucht, aber nichts über ihre Art, sodann die göttliche Fürsorge, aber nichts über ihre Rettung und die Dauer des einsamen Aufenthaltes berichtet. In dieser Art der Schilderung Ungeschicklichkeit zu sehen (so zuletzt nachdrücklich Boll 104 ff.) heißt die Kompositionsweise des Sehers verkennen, der geschlossene Einheiten durch sparsam andeutende Ueberleitungen verknüpft. Die „Wüste“ ist nach 1⁸ auf der Erde zu denken; die 1260 Tage entsprechen der Zeitangabe in 11² f. 12¹⁴. Wer das Weib ernähren soll, darf nicht gefragt werden; das soll dunkel bleiben. 7—9 1. Das dritte Bild dieser siebenfachen Visionenreihe ist durch seinen Inhalt deutlich als eine selbständige Einheit herausgehoben. Der Abschnitt besteht aus zwei Strophen zu je 6 Zeilen. Die ersten Zeilen der ersten Strophe sind in ihrer Länge durch die auffallende Konstruktion bestimmt, die den Satz 7 gleichsam in drei Teile zerhackt; ebenso muß καὶ

- 8 seine Engel auch, und übermochte nicht, und nicht ward ihre
 9 Statt im Himmel mehr erfunden. / Und hinabgestürzt ward der
 große Drache, die alte Schlange, der Teufel heißt und Satanas,
 der alle Welt verwirrt, hinabgestürzt ward er auf die Erde, und
 seine Engel mit hinabgestürzt.
- 10 Und ich hörte große Stimme in dem Himmel also: »Nun ist ge-
 worden Heil und Gewalt und unseres Gottes Königtum und
 seines Gesalbten Regiment, denn unsrer Brüder Kläger ward hinab-

οὐκ ἴσχυσεν, das absichtlich eine singularische Verbalform zeigt, eine besondere Zeile bilden, wodurch auch aus 8 drei Zeilen gewonnen werden. In 9 gliedern das dreimal wiederholte ἐβλήθη, das dem dreimaligen πολεμῆν von 7 f. entspricht, die Korrespondenz zwischen ὁ καλούμενος und ὁ πλανῶν, wie die zwischen ὁ δρακ. ὁ μέγας und ὁ ὄφης ὁ ἀρχαῖος den Satz ebenfalls in 6 Zeilen; die Strophe beginnt mit ἐβλήθη und endet mit ἐβλήθησαν. Sprache und Stil ist auch hier dieselbe wie bisher (s. Nachweis bei Charles I 301 f.). 2. Auch der Kampf mit dem Drachen ist ein Moment in dem Mythos vom göttlichen Kinde, das selbst wohl einem Sonnenmythos entnommen ist, und bildet seinen siegreichen Abschluß. So wird Python in Hellas, Typhon in Aegypten getötet; auch hier führen deutliche Verbindungslinien vom Drachensturm zum Drachensturz (s. auch Boll 114). Aber die Schilderung dieses Kampfes und Sieges ist nicht nach heidnischen, sondern nach jüdischen Vorstellungen gegeben, wenngleich auch diese wohl aus außerjüdischem Material gebildet sind. Bedeutet aber in ihnen der himmlische Sieg den endgültigen Sturz seiner Macht, d. h. die Befreiung von Erde und Menschen, so bedeutet er hier nur Befreiung des Himmels und Bedrückung der Erde. Es ist auffallend genug, daß beides auch in mandäischen Schriften sich findet, wenn von himmlischen Kämpfen berichtet wird. Aber auch dort bedeutet der Sturz der Feinde „des Lebens“ auf die Erde, die Tibil, den letzten Sieg; hier bedeutet er den Anfang, dem die Befreiung der Erde noch folgen muß (s. zu 12 12). Das ist durch die Konzeption des Sehers von den beiden Tieren bedingt. In 7 ist die Konstruktion im klassischen wie hellenistischen Griechisch irregulär, aber in LXX nicht unerhört (vgl. etwa Hos 9 13 Ps 25 14 I Paral 9 25); sie ist wohl Nachahmung einer im Hebr. möglichen, auch Js 38 20 belegten syntaktischen Verbindung, bei der dem Subjekt das Prädikat in Form des Inf. mit ῥ (hier τοῦ) folgt, um die Bereitschaft oder Verpflichtung zu einer Handlung auszudrücken. Ueber τοῦ c. Inf. s. Radermacher² 188 f. Die Konstruktion scheidet also Subjekt vom Prädikat, zeigt jenes gleichsam noch von der Handlung entfernt. Das hat seine strophischen (s. o.) wie seine sachlichen Gründe: das himmlische Heer erscheint gleichsam noch in überlegener Ruhe. Auch in 8 f. wird nichts von einem Kämpfen der Engel gesagt (s. das Passiv ἐβλήθη in 9); alle Aktion liegt bei dem Drachen, von dem deshalb in 7 c allein ein ἐπολέμησεν ausgesagt wird, und sie ist deshalb zum Scheitern verurteilt. Michael, der erste der 7 „Erzengel“, ist nach Dan 10 13. 21 12 1 der Schutzengel Israëls (nach Hen 20 5 nur der Frommen in Israel), der für das Volk gegen die Schutzengel heidnischer Mächte kämpft; er kommt deshalb in den letzten Zeiten äußerster Not seinen Schützlingen zu Hilfe (Dan 12 1 Hen 69 14, wohl auch Ass. Mos. 10 2, vgl. auch Dan 8 11 LXX sl. Hen 22 c 33 10). In den Testamenten der zwölf Patriarchen ist er nicht nur als Helfer der Frommen Israëls, sondern aller Völker vorgestellt (Test. Levi 5 7 Test. Dan 6 2); deshalb sind auch seine Gegner nicht mehr die heidnischen Nationen und ihre

Engel, 'sondern' etwa Mastema (Jubil. 10 8. 11) oder Satan bzw. Beliar (Test. Dan 6 1; vgl. auch Test. Benjamin 6 1). So wird er der Streiter für göttliches Recht und göttliche Macht gegen alles Böse und seine teuflische Verkörperung: Michael streitet gegen Satan. S. auch Lueken Michael, bes. 23 ff. Im Zusammenhang der Apc hat die Nennung Michaels dadurch besonderen Sinn erhalten, daß sein Kampf und Sieg durch eine Tat Gottes, die Entrückung, eingeleitet und durch den größeren Kampf und Sieg des Logos (19 11 ff.) beendet wird. Die Ohnmacht des Drachen wird in 8 mit atlichen Wendungen geschildert; ἰσχυσαν (so A und wichtige Min., dagegen SC 025 ἰσχυσαν, was wohl Erleichterung ist) wie Ps 12 5 Dan 7 21; οὐδὲ τόπος κτλ. geht auf Dan 2 35 (hebr. Text; s. auch Sach 10 10) zurück. 9 In der Fülle der Namen für den Drachen verrät sich der triumphierende Ingrim des Sehers; er scheut deshalb auch nicht die Tautologie σατανᾶς und διάβολος, welches Wort durch die LXX Aequivalent für ἰῴν geworden ist. Vielleicht ist aber διάβολος auch als Eigenname so verfestigt, daß er als selbständig neben σατανᾶς empfunden werden kann (s. Ass. Mos. 10 1). Im NT kennen Pls und Mc nur σατανᾶς, die katholischen Briefe und Eph nur διάβολος, die übrigen Ev., Act, Apc und Past beide Namen im Wechsel miteinander (s. Konkordanz). Die Bezeichnung ὄφις setzt die Identität des Teufels mit der Schlange von Gen 3 voraus, gemäß spätjüdischer Vorstellung (s. Wettstein und Schöttgen z. St., auch Sap. Sal. 2 21 Hen 69 6 Jos. ant. I 14; vgl. auch Bousset Rel. d. Jud.² 390, Charles zu Jubil. 3 23); ὁ σατανᾶς ist wegen 20 8 auch zu ὁ καλούμενος ziehen, während ὁ πλανῶν parallel zu ὁ καλούμενος steht; der Artikel vor σατ. entspricht dem semitischen Gebrauch, für den ἰῴν immer appellativische Bedeutung hat. Bezeichnenderweise schwanken auch die Hs., von denen die aeth. vers. z. B. ὁ vor διάβολος einfügt, eine Anzahl Min. das ὁ vor σατανᾶς streicht (s. Charles II 310). Daß der Drache gestürzt wird, entspricht der geläufigen Anschauung, die wohl auch Lc 10 18 Jo 12 31 vorliegt. Daß er zur Erde gestürzt wird, ist singulär im AT oder Judentum, aber geläufig in mandäischen Quellen, s. z. B. die Klage des Jošamin im Jo-Buch II 17 15: „*der mich von diesem meinem Ort zur Erde herabgestürzt hat*“; ebendort findet sich von Ruhe die Wendung, „*die die Welt verführt*“, z. B. 199 19 (s. Exk. nach 17 18). 10–12 Der Abschnitt, der vierte der Reihe, ist durch καὶ ἤκουσα (zum erstenmal erscheint hier das Ich des Sehers) von dem vorangegangenen deutlich abgehoben. Er gibt einen Siegeshymnus zu 3 Strophen (6 + 4 + 6 Zeilen), die sorgfältig gegeneinander abgewogen sind. Die erste und dritte Strophe sind durchweg gleich gebaut; beide handeln in ihrem ersten Teile von den Folgen des errungenen Sieges, 10 mehr nach der gegenständlichen, 12 nach seiner subjektiven Bedeutung; und in beiden wird durch einen ὅτι-Satz der gleiche Grund in verschiedener sprachlicher Form angegeben. Auch die 2. Strophe (11) zeigt auf kleinerem Raume das gleiche Verhältnis in Form und Inhalt; Zeile 1 und 4 geben nach der objektiven und subjektiven Seite den Sieg der Märtyrer; sie umrahmen die beiden Zeilen vom „Blut des Lammes und dem Worte ihres Zeugnisses“, die so nicht nur die Mitte dieser Strophe, sondern des ganzen Hymnus werden. Diese genaue Korrespondenz verwehrt es, einen Teil des Hymnus, etwa 12, als aus einer ursprünglich jüdischen Vorlage stammend zu denken, die durch 10 f. christianisiert sei. 2. Der Hymnus, der in Stil und Sprache den Geist des Sehers verrät, handelt von der „Thronbesteigung“ Gottes und seines Gesalbten; er ist so eine erweiterte Variation des Themas von 11 15. 17 f. Schließt er sich mit diesen zu einer Dreiheit von Siegesliedern zusammen, so ist es doch bemerkenswert, daß dieses dritte Lied erst an dieser Stelle erscheint. Darin erscheint es von der Tradition des in 12 1–4

- 11 gestürzt, der sie vor unserm Gott verklagte Tag und Nacht. / Und sie, sie überwand ihn durch das Blut des Lammes und das Wort von ihrem Zeugnis, und liebten nicht ihr Leben stärker denn
 12 den Tod. / Derhalben jauchzet, ihr Himmel und die drinnen zelten; wehe dem Lande und dem Meer, denn niederfuhr zu euch der Teufel, in grimmem Zorne, wissend, daß kurz nur seine Frist.«

durchschimmernden Erlöser- und Weltherrschermymus bestimmt. Auch hier wird die Inthronisation des göttlichen Herrschers in Hymnen gefeiert, und sie haben zum Thema, Geburt des Kindes und Herrschaftsantritt einander unmittelbar folgen zu lassen und darin von den frohen Bildern der kommenden Zeit zu sprechen und sie als gegenwärtig erfüllt zu setzen (Beispiele bei Norden und Weber a. a. O.; s. auch Einleitung zu 12¹⁻⁶) So werden auch hier die Folgen des Sieges gefeiert, und der Blick des Sehers richtet sich vor allem auf den Sieg der Märtyrer. Ihr Sieg ist Bild der Seligkeit, wie es für die heidnischen Zeugnisse Seligkeit ist, daß „*Land und Meer in Frieden wohnen, Städte in Ordnung, Frieden und Eintracht blühen*“ (Ancient Inscr. in the Brit. Mus. IV 1 No. 894; abgedruckt bei Wendland Hellenistisch-römische Kultur^{2.3} 410). Der Kontrast, sei er bewußt oder unbewußt, ist deutlich und für den Seher sehr bezeichnend. Es ist ferner Stil dieser Herrscherhymnen, daß sie von der schlimmen Vergangenheit nur andeutend reden; nur „*Spuren des Verbrechens*“ (Verg. ecl. 4¹³) bleiben, wenn überhaupt, im Zeitalter des göttlichen Kindes. So sinken auch hier alle grausigen Züge des mythischen Ungeheuers; es bleibt nur „der Kläger unsrer Brüder“, und der Sturm gegen den Himmel wird zu einer „Anklage bei Gott“. Auch in der Aufforderung zur Freude blickt Stillewohnheit durch; so heißt es Sib. 3^{785 ff.}: εὐφράνῃτι, κόρη, καὶ ἀγάλλεο. . . Und diese letzte Strophe umspannt „Himmel, Erde und Meer“, und verrät durch das „Wehe“ über Land und Meer vielleicht noch einmal den Kontrast zu den heidnischen Schilderungen des goldenen Zeitalters, die von dem blühenden Leben in Land und Meer sprechen. Dadurch wird zugleich zu den kommenden schlimmeren Bedrückungen übergeleitet. Wenn in 10 zum ersten und einzigen Male ein ἡκουσα innerhalb c. 12 erscheint, so mag darin angedeutet sein, daß hier die Deutung des Sehers vorliegt, während in den gegenständlichen Schilderungen eine Tradition befolgt ist. Wem die Stimme gehört, kann nur aus dem ἀδελφοὶ ἡμῶν erschlossen werden, womit nur die Gläubigen aus der Gegenwart des Sehers gemeint sein können. Engel sind dadurch ausgeschlossen, sie sind höchstens σύνδουλοι (19¹⁰ 22⁹); so gehört die Stimme den Märtyrern von 6^{10 f.}, wo auch die gleiche Wendung: οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν begegnet. Nachdrucksvoll beginnt der Hymnus mit ἄρτι, das 11¹⁵ noch fehlt; vergleichbar ist das hebr. אַרְטִי, das wohl aus forensischem Gebrauch stammt und z. B. Js 5^{3.5} schon dem prophetischen Stil adaptiert ist (vgl. auch aram. אַרְטִי). Die vier Nomina gliedern sich in zwei Paare; σωτηρία ist Heil oder Sieg wie 7¹⁰ (= hebr. נִשְׁוּתָא), δύναμις die siegreiche Macht Gottes. Das Verhältnis beider Wendungen zueinander entspricht dem der beiden Akklamationen von 7¹⁰ und 12. In βασιλεία fehlt das κόσμου von 11¹⁴; jenes Lied blickt schon auf die Vollendung, dieses nur auf das eben Erreungene. Βασιλεία und ἐξουσία unterscheiden sich etwa wie Souveränität und Souzeränität. Die Vorstellung von dem Teufel als Ankläger, zuerst Job 1⁹ bezeugt, ist im Judentum weit verbreitet und verstärkt (Stellen etwa Test. Levi 5⁶ Test. Dan 6² Schemot R. f. 117^c. 121^b, 129^b Wajiqra R. f. 164^a Hen 40⁷ u. s. Lueken a. a. O. 21 f.). Daß in dieser Cha-

rakterisierung des διάβολος als κατήγωρ eine Beziehung auf das zu Domitians Zeit wuchernde Treiben der delatores (διάβολοι) gegeben sei (s. z. B. Juv 1 38), die die Gläubigen verklagten, ist wohl zu fein beobachtet. Κατήγωρ (auch P. Lond. 124²⁵ belegend) ist wohl vulgär griechische Form für κατήγορος; es findet sich als Lehnwort (ebenso wie συνήγωρ) im Hebr.; vgl. das auch sachlich lehrreiche Wort Schemot R. f. 117^a: *R. Jose hat gesagt, Michael und Samael sind wie Verteidiger und Kläger* (דומים למגנני וקטנני) . . . *Satan klagt an, aber Michael bringt die Verdienste Israels vor.* Das ἡμέρας καὶ νυκτός steht im Gegensatz zu ὀλίγον καιρόν (12); bei den Märtyrern, die dieses Lied singen, ist es umgekehrt: Sie sollen „ἐν χρόνον μικρόν“ ruhen (6 11), um Gott ἡμέρας καὶ νυκτός zu dienen (7 15). In 11 gipfelt das Lied; von dem eben errungenen Siege ausgehend (ἄρτι 10), blickt es hier auf den endgültigen Sieg, der in dem ἄρτι gleichsam enthalten ist, um sich in 12 zu den unmittelbar nahen Folgen des Sieges zu wenden. So ergibt sich ein lückenloser Zusammenhang, der eine Scheidung von Früherem und Späterem unmöglich macht. Und dieser Vers steht in dem Zeitpunkt des ἄρτι, wie das καί und noch stärker das zusammenfassende διὰ τοῦτο in 12 zeigt. Gottes Sieg ist der Sieg seiner Gläubigen; und er ist der Tod. Der erste Grund solchen Todes- oder Märtyrersieges (so ist wohl διὰ zu nehmen) ist das Blut des Lammes; danach muß auch λόγος τ. μαρτ. ein religiös Gegenständliches bezeichnen, also = Offenbarungswort, das sie empfangen. Diese Begründung, die in anderer Form 7 14 begegnet, ist für die Anschauung des Sehers höchst lehrreich; es ist zu fragen, in welcher Beziehung „das Blut des Lammes“ zu dem Sturz des Drachen steht. Diese Frage fordert die Antwort, daß den Gläubigen das schon Geschehene, Leiden und Tod des Herrn, „Leben“ und Seligkeit gibt (1 6), das in Zukunft Geschehende aber für die „Welt“ bestimmt ist und ihr offenbar macht, was im Glaubensbesitz enthalten ist. Beides aber steht in unlöslichem Wechselverhältnis; das Vergangene ist von diesem Geschauten, dieses von dem Vergangenen nicht zu trennen. Eschatologisches Geschehen ist im Glauben enthalten, dieser in jenem zukünftigen Geschehen; jenes gewinnt für den Glauben sozusagen eine reale Symbolik (nur deshalb kann dem Sturz des Drachen als zweiter Grund das Blut des Lammes gesellt werden), der Glaube aber ist für jenes Geschehen von symbolischer Realität (s. Exk. nach 18; auch Allgemeines II). Im Schlußsatz scheint das Herrenwort Mc 8 25 f., vielleicht in seiner johanneischen Form Jo 12 26 anzuklingen. Οὐκ ἠγάπησαν ist ein Begriff; ihre Nicht-Liebe zum Leben führt die Gläubigen ἄχρι τοῦ θανάτου d. h. zum Siege. Zum Ausdruck vgl. auch die Mahnung des M. Antoninus 7 46: οὐ φιλοψυχγέτον. 12 faßt alles in der Aufforderung zum festlichen Jubel zusammen, der nach θάνατος besonders eindrucksvoll ist. Sie ist bewußt atlich gehalten; daher οἱ σκηνοῦντες (s. zu 7 15) und οὐρανοί (vgl. Ps 95 11 Jes 44 23 49 13 Dan 3 59). Σκηνοῦντες ist in der Apc ähnlich technisches Wort für die Vollendeten wie οἱ κατοικοῦντες für die Ungläubigen; der Plural οὐρανοί steht nur hier. Mit dem οὐαί, vielleicht einer Anspielung auf das dritte Wehe (9 12 11 14), hebt eine neue Wendung an: Der Drachensturz vom Himmel ist der Anfang neuer Bedrückung für die Erde; diese Wendung, die für die Ereignisse von c. 13 bis 19 Raum schafft, ist dem Seher eigentümlich. Wenn hier κατέβη gesagt ist statt des bisherigen ἐβλήθη, so ist wohl ein Motiv der Theodicea hier bestimmend; der Drache soll als Urheber der kommenden Leiden erscheinen. Der 5. Abschnitt, 13—18, ist wiederum ein einheitliches Stück, das durch Anfang und Ende nach rück- und vorwärts verknüpft ist. Diese Ein- und jene Ausleitung sind in zwei Strophen zu je 4 Zeilen gegeben, während das Hauptstück, Flucht und Rettung des Weibes, in zwei

Strophen zu je 7 Zeilen geschildert wird (Einzelnes s. Erklärung). Das inhaltliche Verständnis des Bildes hängt von der Deutung des Weibes ab. Gerade hier scheinen die zu 12 1—6 genannten Parallelen zu versagen. Zwar hören wir auch von einer Flucht der Leto oder der Isis, diese auch vor dem Ungeheuer Typhon; aber diese Flucht hat den Sinn, die Geburt des Horus zu ermöglichen. In der Angabe, daß das Weib $3\frac{1}{2}$ Jahre in der Wüste „sich nähre“, scheint ein anderer Vorstellungskreis einzugreifen, der uns freilich nur sehr lückenhaft überliefert ist. Es ist die Tradition von der „Weisheit Gottes“ (vgl. auch Journ. of theolog. Stud. XXVI [1924] 1 ff.). IV Esra 5 9 f. (I 13 16 f. Violet) heißt es von der eschatologischen Zeit der Wehen: *„Dann wird sich Weisheit verbergen, und Einsicht fliehen in die Kammer, vergebens von vielen gesucht, und Bosheit mehrt sich auf Erden“*; Hen 42 2 f.: *„Als die Weisheit kam, um unter den Menschenkindern Wohnung zu machen, und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück. . . Als die Ungerechtigkeit aus ihren Behältern trat, fand sie die, die sie nicht suchte“* (heißt das: sie suchte die Weisheit, fand sie aber nicht mehr, und deshalb *„fand sie, die sie nicht suchte“*?), *und ließ sich unter ihnen nieder wie der Regen in der Wüste oder wie der Tau auf durstigem Lande*. Aus solchen und anderen Zeugnissen (Apc Bar. 48 36 [V 3 16 Violet]; Prov 1 20—22; s. auch den altlateinischen Zusatz zu Sir 24 32 bei CSchmidt TU 43, 473 A. 2), die z. T. noch deutlich die Umriss eines eschatologischen Mythos erkennen lassen, läßt sich eine Vorstellung erschließen, nach der die Weisheit am Ende der Zeit herabkommt, auf Erden keine Wohnung findet, vor der Ungerechtigkeit weicht und, sei es an ihren „Ort“ oder eine unbekannte Stätte, flieht oder geht (vgl. auch Bultmann Εὐχαριστίριον für HGunkel II 8 ff.). Legt man diese Vorstellung dem in 13—18 Berichteten zugrunde, so ergibt sich ein einleuchtender Sinn; es wird klar, weshalb das Weib $3\frac{1}{2}$ apokalyptische Jahre in der Einsamkeit wohnt, während der Drache auf Erden herrscht, weshalb diese Flucht zu Beginn der äußersten eschatologischen Not stattfindet, weshalb sie an einer „von Gott bereiteten“ Stätte, „an ihrem Ort“, lebt, endlich auch weshalb der Drache sich gegen die „übrigen ihres Samens“ kehrt; denn die Frommen sind diejenigen, bei denen „die Weisheit von Ewigkeit ihren Wohnsitz hat“ (Sir 1 15), die mit „der Weisheit wohnen“ (Sap. Sal. 7 27 f.; vgl. auch Od. Sal. 33). Daß sie „ihr Same“ heißen, scheint ebenfalls ein geläufiges Bild, spricht doch ein Herrenwort Lc 7 35 von den „Kindern der Weisheit“. Auch daß die „Wüste“ ihr Ort ist, wird nun begreiflich; denn sie ist nach jüdischer Anschauung der providentielle Ort reiner eschatologischer Frömmigkeit. Gott wird in der „Wüste“ mit seinem Volke „zelten“, messianische Propheten überreden zur Zeit Jesu das Volk, in die „Wüste“ zu ziehen, wo der Messias erscheinen wird (s. Jos. Ant. XX 8 6. 10; bell. jud. II 13 4), der Täufer lebt in der „Wüste“, Jesus wird vom Geist in die „Wüste“ geführt. Kein Zweifel, daß die Vision des Sehers weit stärker mythologisch gefärbt ist als alle sonstigen Zeugnisse, aber die Motive sind hier wie dort die gleichen.

2. Wird aber durch diese Deutung nicht der Zusammenhang mit 12 1—6 zerrissen? Er wird erst hergestellt, denn eben die Weisheit ist die Himmelsgöttin und Mutter des Messias. Philo gibt folgende Darstellung: *„Den Schöpfer aber, der dieses Weltall gemacht hat, werden wir nun zugleich auch mit Recht den Vater des Geschaffenen nennen, die Mutter aber die Weisheit des Schöpfers, mit der Gott sich vereinte, und in der er, nicht wie ein Mensch, das Geschöpf zeugte; sie aber empfing den Samen Gottes und gebar nach vollendeten Wehen den einen und geliebten wahrnehmbaren Sohn, den Kosmos“* (de ebr. 30 f., p. 361 M.; das Motiv von dem ἐρπὸς γάμος

zwischen Gott und Weisheit auch schon Sap. Sal. 8 : 9 4). Dieser Sohn, „an Vortrefflichkeit der Vollkommenste, ist der rechte Logos und sein Erstgeborener“ (de agricult. 51 f., p. 308 M.); er hatte „die unvergänglichsten Eltern, als Vater Gott, der auch aller Dinge Vater ist, als Mutter aber die Weisheit, durch die das All wurde“ (de fug. et invent. 108 f., p. 562 M.). Aus den philosophisch verbrämten Spekulationen schält sich auch hier ein Mythos von der Weisheit heraus, die selbst eine unzweifelhaft göttliche Gestalt, Jungfrau und Mutter zugleich, den „Logos“, den „Messias“ gebiert. Denn für den Seher ist beides ein und dasselbe; ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist nach 19 13 der wahre Name des Messias, und hier wie dort heißt es beziehungsweise, daß er die Völker weiden wird mit eisernem Stabe. So bindet ein Mythos von der Weisheit als der Mutter des göttlichen Kindes die Abschnitte 1—8 und 13—18 zusammen; und es ist lehrreich, daß die gleiche Kombination von σοφία als θεὰ und μήτηρ auf ägyptischem Boden in der Gestalt der Isis gegeben ist, die in Horus den Weltherrscher zur Welt bringt, die vor der Verfolgung des Drachen flieht, die selbst die σοφία ist (Plut. de Is. et Osir. 3; s. auch Reitzenstein, Iran. Erlösungsmyst. 174). Dennoch ist es unberechtigt, unmittelbare Verbindungslinien zwischen ägyptischer und dieser apokalyptischen Anschauung zu ziehen; beide gehören in den weiten Rahmen des vorderasiatischen Mythos vom Erlöser und Weltherrscher. Jetzt erst wird die Flucht des Weibes vom Himmel zur Erde ganz verständlich; diese Vorstellung ist gleichsam die Naht, an der die Anschauung von der selbständigen eschatologischen Rolle der Weisheit und die von der Weisheit als Mutter des Messias zusammentreffen. Jene, in der der Weisheit selbst welt-erlösende Macht zukommt, bot die Niederfahrt vom Himmel zur Erde, die Verlassenheit, vielleicht auch die Verfolgung auf der Erde und den Hingang an „ihre Stätte“ — es ist der Mythos vom göttlichen Urmenschen, den Reitzenstein herausgehoben hat, auf die Weisheit übertragen (s. auch RBultmann ZNTW (1925) 101 ff.); diese, in der ihr nur eine mittelbare eschatologische Bedeutung zukommt, bot die Vorstellung von der Geburt des Messias und der Verfolgung des Drachen. Beides zusammen ergibt den Gedanken einer Flucht vom Himmel in die Wüste. Ob diese Vereinigung erst vom Seher vollzogen ist oder von der Tradition geboten war, ist nicht auszumachen; wahrscheinlicher ist das letztere. Denn daraus begreift sich wohl die abrupte Undurchsichtigkeit in 13—18 wie seine geringe Bedeutung in dem Zusammenhang der Apc, in dem es gleichsam nur ein steigerndes Mittel ist, den „Zorn des Drachen“ den „übrigen ihres Samens“ zuzuwenden. Auch als Mutter des Logos spielt die Weisheit weiterhin keine Rolle mehr, wie auch Isis es nicht tut, nachdem Horus die Herrschaft ergriffen hat. Von dem Messias ist diese Einsetzung in die ihm übertragenen Rechte und Pflichten in zwei Abschnitten c. 14 und 19 berichtet. Einige wichtige Folgerungen ergeben sich aus diesem Sachverhalt: Wie hier von der Geburt des Logos die Rede ist, so in c. 19 vom Königtum und von der Hochzeit des Logos; der Gedankenzug des Erlöser- und Weltherrschermythos, wie er etwa in Vergils 4. Ekloge angedeutet ist, bildet also gleichsam das Strombett, in dem der Gang der apokalyptischen Ereignisse weitergleitet, die Idee, die diesen Gang bestimmt. Sodann: diese Geburt des göttlichen Logos verliert ihren Sinn, wenn sie nicht an diesem apokalyptischen Zeitpunkt stattfindet. Nur dann ist sie das Zeichen zum Sturz des Drachen, das Zeichen auch, daß „jetzt Gottes Königtum“ geworden ist. Kein Blick schweift also in die Vergangenheit zurück, etwa zur geschichtlichen Geburt Jesu; diese Geburt ist rein eschatologisch, und in ihr wird die Gewißheit des Kommens des göttlichen Heilands und Herrschers an den verbreiteten, auch dem Cäsaren-

- 13 Und da der Drache sah, daß er gestürzt zur Erde ward, da
 14 jagte er dem Weibe nach, das da gebar den Knaben. / Und ward
 dem Weib geschenkt des großen Adlers Flügelpaar, daß es zur
 Wüste flog, an seinen Ort, wo es sich nährt ein Jahr und zwei
 15 Jahr und ein halbes Jahr, der Schlange fern. / Und spie die Schlange
 aus dem Mund dem Weibe Fluten Wassers hinterdrein, daß ihre
 16 Fluten sie ertränkten; und half die Erde da dem Weib, und öffnete die
 Erde ihren Mund und schlang die Fluten ein, die der Drache warf
 17 aus seinem Mund. / Und grimmig ward der Drache ob des Weibes,
 und kehrt' sich ab, mit ihres Samens Uebrigen zu streiten, die
 18 achten der Gebote Gottes und bewahren Jesu Zeugnis; und er trat
 an Meeres Strand.

tum nicht fremd gebliebenen Erlösermythus geknüpft. Zu der Frage, wie sich diese eschatologische Geburt des Messias zu der geschichtlichen Geburt Jesu verhalte, s. Exk. nach 18. 13 nimmt den Faden wieder auf, der in 6 absichtsvoll fallen gelassen war; daß die Form, in der es geschieht, steif und ungeschickt sei (so zuerst Spitta 134), ist ein Geschmacksurteil; sie kann ebenso Spott über den ob seines Sturzes selbst „bestürzten“ Drachen ausdrücken. Der Satz ist deutlich vierzeilig (nach dem Schema b a b c). 14 ist ein Siebenzeiler (nach dem Schema a b c a a a c). Der Sinn des Satzes ist offenbar, daß dem Weibe göttliche Hilfe zuteil wird. So muß der große Adler irgendwie in Beziehung zu dieser göttlichen Hilfe stehen. Nun begegnen freilich die Adlerflügel im AT gelegentlich als Bild für die gottgeschenkten neuen Kräfte des Frommen (Ex 19 4 Dt 32 11 Jes 40 31), aber daraus erklärt sich die Bedeutung des Bildes hier nicht; ebenso wenig hilft der Verweis auf die Allegorie Ez 17, die höchstens sprachlich von Einfluß gewesen sein kann. So bleibt am wahrscheinlichsten, daß die alte und verbreitete Anschauung vom Adler als dem Götterboten (z. B. des Zeus) in einer eigentümlichen Form den Stoff dieses Bildes geliefert hat. Für diese Form liefert die mandäische Anschauung ein in manchen Punkten lehrreiches Analogon, nach der der Adler Symbol des Erlösers ist und die vor den Juden geflohene Mirjai beschützt und ihre Feinde vernichtet (Jo-Buch II 137. 235; s. auch zu 8 18). καὶ πὺν κτλ. ist wörtliche Uebersetzung von Dan 7 25 (12 7). So bedeutet es die apokalyptische Zeit von 3½ Jahren, in der nach Dan der Antichrist auf Erden herrscht (wie in 6 die 1260 Tage). Ἀπὸ προσώπου wörtlich = 𐡀𐡕𐡩𐡥, das z. B. Ri 9 21 sowohl den Grund wie die Distanz bezeichnet. Im Zusammenhang der Flucht ist das letztere wahrscheinlich. Für den Stil des Sehers ist bezeichnend, daß dieses Motiv, das schon in 6 angesprochen war, zu Ende gesponnen wird, noch ehe die vollendete Rettung berichtet ist. In 15 ist das seltene ποταμοφόρητος, dessen Sinn durch Hesych zu Hom. Il. 6 348 gesichert war, jetzt auch in der Koine belegt (P. Amh. II 85, P. Tebt. II 610). Der Zug ist ohne sonstiges Analogon, ein Märchenzug, der wohl daher stammt, daß die Schlange als Wasserungeheuer vorgestellt wurde (Ez 29 3 f. 32 2 f. Ps 73 13 Test. Asser 7 3). Zu erinnern ist, daß das Bild vom Strom im AT (und nicht nur dort) fast durchweg in malum sensum gewandt ist; von Strömen des Guten kann nicht geredet werden, nur von Quellen des Guten (im NT ist Jo 7 38 bezeichnende Ausnahme), um so mehr von Strömen des Bösen (Ps 17 5 31 6 123 4 f. Js 43 2). 16 Auch der Zug von der Hilfe der Erde ist singulär; aber er scheint Motiven des Mythos vom göttlichen Kinde zu entsprechen.

Denn es gehört zu der mit der Geburt des Kindes verknüpften Erwartung, daß die Erde, als lebendiges Wesen vorgestellt, befreit und ihm freudig untertan ist. „Das Land ist glücklich unter seinem Herrn“, heißt es von Horus im „Liede an Osiris“ (Erman a. a. O. 187 ff.); ὃ πάσα ὑποτάσσεται ἡ γῆ μετὰ ἀλλῆς καὶ θάρσους, . . ἡλίου παῖς αἰωνόβιος, lautet die griechische Uebersetzung einer Hieroglypheninschrift (bei Erman Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1914, 250). Zarathustra, dessen Jugend von den gleichen Mythen umrankt ist, sagt von sich: *Ich bin der Spitama Zarathustra . . bei dessen Geburt und Wachstum sich Angra Mainyu zurückzog von der Erde . . ; also sprach dieser, er der arglistige vielverderbliche Angra Mainyu . . : der einzige Zarathustra . . bewirkt, daß es besser für mich ist, mich von der Erde zurückzuziehen* (Yašt 17 18; s. auch WWeber a. a. O. 108). Diesen Zeugnissen ist gemeinsam, daß mit der Geburt des göttlichen Kindes ein Bund zwischen der Erde und dem künftigen Herrscher, und Feindschaft zwischen der Erde und „dem Drachen“ gesetzt ist. Da scheint der Schritt nicht allzuweit, diesen Bund auch auf die Mutter des Kindes auszudehnen, und die Erde, um ihrer Feindschaft mit dem Drachen willen, seine Nachstellungen aktiv vereiteln zu lassen; doch ist dieser Schritt wohl kaum erst vom Seher getan. Daß die Erde sich spaltet, um Gottlose zu verschlingen, ist schon Num 16 30 vorgebildet, welche Stelle hier sprachlich anklingt: ἀνοίξασα ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καταπίεται αὐτούς (vgl. auch Num 26 10 Dt 11 6 Ps 105 17). Die geographische Tatsache, daß in Kleinasien häufiger Ströme in Erdspalten verschwinden, um unterirdisch weiter zu strömen (das ist schon Herodot aufgefallen 7 80; vgl. auch Ramsay Cities and Bishoprics in Phrygia I 210 II 86 note 2), ist kaum für das Bild zu benutzen. 17 So ist der Anschlag des Drachen auf Mutter und Kind fehlgeschlagen; es bleiben als dritter Gegenstand seines grimmigen Zornes (ὠργισθῆναι in 17 nimmt θυμὸν μέγαν von 12 wieder auf) „die übrigen ihres Samens“. Der Ausdruck (zu seinem Ursprung s. o.) setzt eine enge Verbindung zwischen dem göttlichen Kind und den Frommen; nimmt man hinzu, daß in 10–12 mit dem durch die Geburt des Kindes angezeigten Siege zugleich auch von dem Siege der Gläubigen wie selbstverständlich die Rede ist, so erscheint eine Betrachtung des Verhältnisses der Gläubigen zu dem Herrn vorausgesetzt, wie sie ähnlich das 4. Ev. bietet und ihre Verdeutlichung in dem Mythos von dem erlösenden Urmenschen findet, dessen Schicksal auf Erden die Gläubigen nachleben müssen, weil sie ihm in ihrem Ursprung verwandt sind (s. Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium, passim; kurz orientierend Bultmann ZNTW [1925] 104 ff.). Der mythische Name der Gläubigen wird — für die Anschauung des Sehers sehr bezeichnend — durch den rein religiös-ethischen Namen τηρούντων κτλ. verdeutlicht (s. zu 1 3 3 3); und noch bezeichnender ist, daß durch ihn die Zeitlosigkeit der Geburt des Kindes bestätigt wird, sonst könnte nicht von den Gläubigen der Gegenwart als den „übrigen ihres Samens“, also wie von ihren jüngeren Kindern gesprochen werden. Der Kampf gegen die Gläubigen wird nicht vom Drachen direkt geführt wie gegen Mutter und Kind, sondern durch die beiden Tiere von c. 13, denen er als seinen Verbündeten „Macht und Regiment“ übergibt (13 2). Auch dieser Zug scheint eine neue Wendung nach Motiven des Erlösermythus; der Drache „zieht sich von der Erde zurück“ (s. zu 16) an den Rand seiner Wasserheimat, um aus ihr das erste Tier herauszurufen. Denn das ist der Sinn von 18, wo mit ASC ἐστᾶθη, nicht ἐστᾶθην zu lesen ist; es wäre in der Apc unerhört, daß der Seher seinen Standort wechselte, ohne besonderes Geheiß des Engels oder des Geistes. Das Schicksal des Drachen ist also entschieden; damit hängt es wohl zusammen, daß er nach c. 13 nur in 16 13 flüchtig und undeutlich wieder auf-

- 13 Und ich sahe aus dem Meer ein Tier aufsteigen, das trug zehn Hörner und der Häupter sieben, und auf seinen Hörnern zehen Dia-

taucht, um in 20² „im Abgrund“ gebunden zu werden. So leitet 18 deutlich zu den Visionen von c. 13 über.

Die gegebene Erklärung von c. 12 scheint einer großen Schwierigkeit ausgesetzt. Der Seher ist in allen seinen Gesichtern von dem Bewußtsein getragen, daß der Messias geschichtlich gelebt und gewirkt habe; dennoch spricht er hier von einer endzeitlichen Geburt des Messiaskindes. Schließt diese eschatologische Erwartung nicht jenes geschichtliche Dasein aus, mag es auch auf den Tod des Messias gleichsam zusammengeschrunpft sein (s. zu 1 17 f.), oder umgekehrt dieses Dagewesensein jene Erwartung? Die gelegentlichen Andeutungen von einer „doppelten Geburt des Messias“ (s. Bousset 348) helfen kaum weiter, selbst wenn sie sicherer und deutbarer wären, als sie es sind. Die Frage führt auf das schon öfter gestreifte Problem (s. zu 3 s und Einleitung zu c. 5), wie sich die eschatologische „Zeit“ zur geschichtlichen Vergangenheit und Gegenwart verhalte. Nun ist dieses Verhältnis durch die ganze Apc eigentümlich bestimmt, und die hier entstehende Schwierigkeit ist nur der sichtbarste und augenfälligste Ausdruck dieser Bestimmung. So sind die Gläubigen „seit Anbeginn der Welt im Buch des Lebens aufgeschrieben“ (13⁸), wurden „zu Priestern und Königen“ (1 6 5 10) und werden es dereinst ebenso sein (5 10). Christus ergreift am Ende der Zeit das Herrscher- und Richteramt (c. 5); aber er besitzt diese Würde seit Ewigkeit (1 17 f.) und hat sie in der Vergangenheit durch seinen „Sieg“ und die daran geknüpfte sessio ad dextram dei errungen (3 21). Auch von Gott gilt ähnliches: er ist seit Ewigkeit Schöpfer und Regent der Welt, und er hat „jetzt“ (12 10) das Regiment der Welt ergriffen. In dieser religiösen Anschauung verschlingen sich also auf merkwürdige und tiefsinnige Weise eschatologische „Zukunft“, geschichtliche Vergangenheit und Gegenwart mit religiöser Zeitlosigkeit. Jene drei Zeitformen sind Momente an der Norm der religiösen Ewigkeit; sie haben deshalb den gleichen religiösen Sinn, sind gleichsam die wiederholbaren Zeichen und Gebärden einer zeitlos gültigen Ordnung. So gilt im strengen und allgemeinen Sinn, daß das „Er ist und war und kommt“ (1 8 u. ö.) Ausdruck des Ewigen ist. Um der Gleichheit des religiösen Sinnes willen, den die drei Zeitformen als Funktionen der Ewigkeit in sich tragen, muß ihr Gehalt gleichsam untereinander vertauschbar sein. Die religiös bedeutsamen Tatsachen der Vergangenheit oder auch der Gegenwart müssen sich in eschatologischer Zukunft wiederholen oder miteinander wechseln können; konkreter gesprochen: von der Geburt des Messias zu sprechen, muß auch in eschatologischer Hinsicht möglich sein, wie es in 12 11 möglich ist, auf „das Blut des Lammes“ als Grund des Sieges hinzuweisen. So ist es also der religiösen Gesamtanschauung des Sehers durchaus konform, daß die Geburt des Kindes visionär geschaut und geschildert wird, das „die Völker weiden soll mit ehernem Stabe“. 2. Dennoch verlöre alle eschatologische Erwartung ihren eigentümlichen Sinn, wenn das Geschehen, das sie ersehnt, nur Geschehenes wiederholt, auf das sie sich doch gründet. Ist beides auch in Sinn und Art gleich, so doch nicht in Form und Ausdruck. Was die Vergangenheit brachte, und was die Endzeit bringen wird, ist wohl beides göttliches Geschehen. Aber — hier greift die eigentümliche Umwandlung der eschatologischen Gesamtanschauung ein (s. zu c. 7) — das Vergangene geschah in Verborgenheit, gleichsam entzogen den Blicken der „Welt“; das Eschatologische geschieht in Manifestation vor aller Welt und ihren teuflischen Mächten, geschieht in buchstäblichem Sinne „vor dem Drachen“. Schon 1 Cor 2 6—8 deutet einen Mythos an, nach dem Anfang und Ende des Lebens Christi in Verborgenheit vor den „Herren der Welt“ erfolgte. Deutlicher schreibt Ignatius (ad Eph 19 1): *καὶ ἔλαθεν τὸν ἀρχόντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετός αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κρυψῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη*. Diese Vorstellung von dem verborgenen Dasein des Messias, von der auch das 4. Ev. getragen

ist (8 15), hat ihre deutlichste Ausprägung in mandäischen und manichäischen Zeugnissen (zusammengestellt bei Bultmann ZNTW 24 (1925), 110 ff.). Freilich auch ein Unterschied ist deutlich genug. Der Begriff der Verborgenheit bezieht sich hier vor allem auf das geschichtliche Dasein des Messias; es ist eine Konsequenz der Tatsache, daß „die Welt ihn nicht erkannte“ (Jo 1 10), während er in den außerjohanneischen Zeugnissen stärker mythologisch gefärbt ist. Der Gedanke der Oeffentlichkeit des Geschehens aber ist eine Umwandlung der atlichen Vorstellung (z. B. Ps 78 10), daß Gott vor den Augen Israels an den „Heiden“ Rache nehmen werde. Beides ist sozusagen religiöse Glorifizierung aus der „Knechtsstellung“ des jüdischen Volkes unter den Nationen. Was in c. 12 geschildert wird, ist bis in Einzelheiten hinein das eschatologische Gegenbild zu der geschichtlichen Geburt Jesu, die in Verborgenheit gleichsam „unter dem Schweigen Gottes“ geschah. Diese Geburt ist in jeder Hinsicht eine Manifestation vor aller Welt; sie geschieht am Himmel, eine göttliche Gestalt ist die Mutter, und der Drache steht vor ihr. Von der geschichtlichen Vergangenheit heißt es (Jo 1 14): „Und der Logos ward Fleisch und zeltete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit“; von der eschatologischen Zukunft aber heißt es: Und der Logos wird geboren, und alle Welt, sogar der Drache sieht seine Herrlichkeit. So ist die eschatologische Geburt des Messias mit der geschichtlichen Geburt eng verbunden; beide bedingen sich gegenseitig. 3. Es wird jetzt auch deutlich, aus welchem Grunde die Züge von scheinbar völlig fremdartigen Mythen auf Christus übertragen werden konnten. Sie entsprechen in grandiosem, phantastischem Bilde den fast abstrakten Grundanschauungen des Sehers, die die eschatologische Zukunft und geschichtliche Vergangenheit und Gegenwart zu Funktionen eines religiös zeitlosen Sinnes zusammenschließen. Die gleiche Dreiheit von Zeitbestimmungen findet sich später bei Mani (s. Reitzenstein Iran. Erlösungsmyst. 153 ff.). Von hier aus löst sich auch im Rückblick auf die Sendschreiben die Frage nach dem Kommen des Herrn. Man muß unterscheiden, ob der Herr zu seinen Gemeinden oder für alle Welt kommt. Jenes ist allezeit möglich, da seine Gläubigen ihn „kennen“; dieses findet nur einmal statt als Manifestation in der Endzeit. Was aber hier als Problem erscheint, die Unterscheidung eines allezeit möglichen „Kommens“ von einem einmaligen eschatologischen Erscheinen, ist ebenso Problem in dem sog. iranischen Erlöserglauben (vgl. Reitzenstein Iran. Erlösungsmyst. passim). Die gleichen, sozusagen theoretischen Fragen entstehen hier wie dort, da sie mit der Konzeption des himmlischen Erlösers gegeben sind; sie sind ein beachtenswertes Zeichen, daß beide nicht unabhängig voneinander gedacht werden können.

Das sechste Bild, **XXXX 1—10**, spielt wie das fünfte auf der Erde (beide entsprechen darin der 5. und 6. Posaunenvision); es ist, jetzt wieder durch ein εἶδον eingeleitet, in 5 Strophen zu je 7 Zeilen geschildert. Der persönlichen Einleitung entspricht der Abschluß in 8—10, der in Prophetie und Paränese ausklingt, ein Zeichen, daß der Seher an dem Inhalt dieser Vision aus aktuellen Gründen unmittelbar beteiligt ist. Die Sprache ist stärker als bisher von hebräisierenden Wendungen durchzogen (s. Erklärung und Charles I 334 f.); doch genügen diese Ungewöhnlichkeiten nicht, um die Annahme einer hebräischen Vorlage und deren unmittelbare Benutzung zu rechtfertigen. Der Sinn des Bildes ist durch apokalyptische Tradition bestimmt (s. Exkurs nach 10). Dann waren dem Seher die Elemente seiner Vision traditionell gegeben; und daraus erklärt sich wohl die stärkere semitische Färbung der Sprache. Dem Seher bleibt eigentümlich, daß er 1. die Attribute des Drachen mit denen des Tieres vermischt, dieses dadurch gleichsam mythisch erhöht, daß er 2. den Zug von dem Haupte einflicht, das „wie geschlachtet“ ist. 1 Die Beschreibung des Tieres ist nach Dan 7 2—7 gestaltet. Aber während dort die Züge auf vier Tiere verteilt sind, sind sie hier auf dieses eine Tier „aus dem Meere“ gesammelt. Nicht nur ist dadurch seine Furchtbarkeit gleichsam ins Unvorstellbare gesteigert, sondern es sind auch alle zeitgeschicht-

- 2 deme und auf seinen Häuptern lästerliche Namen. Und war das Tier, das ich ersah, gleich einem Leopard, und seine Füße wie des Bären Füße, und sein Maul wie eines Löwen Maul. / Und ihm gab der Drache seine Macht und seinen Thron und großes Regiment;
- 3 und eines seiner Häupter, wie zum Tod war es getroffen, und seine Todeswunde ward geheilt. Und es verwunderte die ganze Erde ob des
- 4 Tieres sich, und beugten sich dem Drachen, daß er gab das Regiment dem Tier. / Und beugten sich dem Tier und sprachen:
- »Wer ist dem Tiere gleich, und wer vermag mit ihm zu streiten?«
- 5 Und ward gegeben ihm ein Maul, zu reden große Lästerung; und ward gegeben ihm die Macht, durch zwei und vierzig Monde es zu
- 6 treiben. / Und es tat auf das Maul zur Lästung gegen Gott, zu lästern seinen Namen und sein Zelt, und die, so in dem Himmel zelten.
- 7 Und ward gegeben ihm, zu streiten mit den Heiligen und sie zu überwinden, und ward gegeben ihm die Macht ob jedem Stamm und
- 8 Volk und Sprache und Nation. / Und beugen werden sich ihm alle Erdbewohner, ein jeder, dessen Name nicht geschrieben ist im Buch des Lebens des Lammes, das geschlachtet ward, von Anbeginn der

lichen Beziehungen ausgemerzt, die die Schilderung Daniels noch an sich trägt. Die Wortstellung: Part. am Schluß, ἐκ τῆς θαλάσσης, voran, ist ungewöhnlich; sie soll offenbar beide Bestimmungen hervorheben und anschaulich machen, wie das Tier vor dem Blicke des Seher gleichsam auftaucht. Dem entspricht auch die Fortsetzung; zuerst werden die 10 Hörner und 7 Häupter gesehen (anders 12 3 17 3), danach sogleich die Diademe und Namen. Dann erst steht in 2 das ganze Tier vor Augen, und Einzelheiten seines Bildes können nachgeholt werden. Diademe bezeichnen den höchsten Grad von Macht und Würde; der Drache trägt ihrer 7, das erste Tier (nur dieses) 10, der Logos aber viele (19 12). Unter den ὀνόματα βλασφημίας sind wohl die göttlichen Prädikate zu verstehen, die das Tier sich gleichsam anmaßt; diese Anmaßung ist Blasphemie. Auch II Th 2 4 heißt es von dem „Widersacher“: δεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός. Die 10 Hörner, die aus Dan 7 stammen und dort die zeitgeschichtliche Deutung tragen, werden hier bezeichnenderweise nicht erklärt, wohl aber die 7 Häupter, die Dan 7 nicht kennt, und die aus der „Drachen“-Tradition herrühren (s. zu 12 3). Drache und Tier scheinen so Eines werden zu sollen. In 2 stammt der Vergleich mit dem Löwen von Daniels erstem Tier, der mit dem Bären von dem zweiten Tier, der mit dem Leoparden von dem dritten Tier. Von dem vierten Tiere sind Dan 7 2 ff. nur die Zähne erwähnt; daher hier die Erwähnung von τὸ στόμα αὐτοῦ, die zu den 7 Köpfen nicht paßt. Daß der Drache seine Macht abgibt, wird ohne Begründung berichtet; s. zu 12 18. Lehrreich ist, daß auch II Th 2 8 der Antichrist κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶς auftritt, d. h. daß er nur im Namen und in der Kraft des Satans sein Werk treibt. In 3 ist aus 1 ein εἶδον zu ergänzen; es ist unterdrückt, weil εἶδον zugleich auch Zeichen der Gliederung in der Visionenfolge ist. Der Zug von dem einen Haupte wird erst hier erwähnt, weil seine Deutung erst möglich ist, nachdem das Tier die Macht erhalten hat; er steht in deutlichem Gegensatz zu 5 6 f.: ἀπὸ τοῦ ὧς ἐσφαγμένον. Wenn aber diese Todeswunde geheilt ist, so ist damit wohl die innere Verschiedenheit bei äußerer Aehnlichkeit gemeint; hier ist kein Tod eingetreten, d. h. für den Seher auch kein Sieg; es ist Täuschung und

Betrug. Diese Deutung kann wohl nur christliche Stilisierung eines traditionellen Zuges sein. Ist das Tier Abbild eines urzeitlichen Ungeheuers (s. Exk. nach 10), so liegt es nahe, an einen urzeitlichen Kampf zu denken. In diesem wurde das Tier nicht völlig überwunden und getötet, sondern gefesselt bis zum Ende der Tage (s. 201 ff.). Vielleicht ist eine Andeutung dessen in der freilich sehr dunklen Stelle Job 40¹⁹ gegeben, wo die Erwähnung des „Schwertes“ (LXX interpretieren frei) den Gedanken an die „Schwerteswunde“ wachruft, von der 15 spricht. Wenigstens haben einige rabbinische Zeugnisse die Stelle ähnlich verstanden (Baba Bathra 75^b, Pesikta 188^b; mehr bei Weber² 202 und Jew. Enc. VIII 38). Gut würde zu solcher Ueberlieferung stimmen, daß späterhin „das Tier“ die Wunde trägt, nicht nur „ein Haupt“, was durch die mythische Erhöhung des Tieres nach dem Vorbild des siebenköpfigen Drachen bedingt zu sein scheint. Doch ist der traditionelle Zug vom Seher scheinbar so stark gleichsam christlich übermalt, daß seine ursprüngliche Bedeutung nicht mehr sicher erkennbar ist. θαυμάζεσθαι ist die typische menschliche Reaktion bei Erscheinen eines widergöttlichen Wesens (s. zu 17 i). Auch dadurch scheint die mythische Art des Tieres bezeugt. Die Konstruktion mit ὁπίσω statt des Dat. ist ungewöhnlich (s. auch Radermacher² 145); aber vergleichbar ist in LXX Ri 6³¹: καὶ ἐφοβήθη . . . ὁπίσω αὐτοῦ (s. auch II Regn 3¹⁶ III Regn 17^{10.11}). Um dieser Ungewöhnlichkeit willen Konjekturen zu versuchen (so Charles z. St.), ist unberechtigt. Der Zug in 4 ist eine Parodie auf attische Wendungen (z. B. Ex 15¹¹: τίς ὁμοίός σοι ἐν θεοῖς, κύριε) und ein Kontrast zu dem Ruf des Engels in 5² ff. Im AT von Gott, Völkern und Menschen gebraucht, ist der Ausdruck im Spätjudentum nur göttlichen und widergöttlichen Wesen vorbehalten. Auch die Beschreibung des Leviathan endet in Job 41²⁶ mit der gleichen Wendung: οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἐπὶ τῆς γῆς ὅμοιον αὐτῷ. Lehrreich ist auch die ganz ähnliche Stelle Ginza 81²⁹ ff. an der „der König der Finsternis“ ruft: *„Gibt es jemand, der kraftvoller ist als ich, dem alle Welten frohnen? Sollte es jemand geben, der kraftvoller ist als ich, so erhebe er sich zum Kampfe mit mir. . . Alle Großen und Riesen, . . sie alle frohnen mir. Sie stehen da und frohnen mir, und täglich verneigen sie sich vor mir.“* So scheint auch diese Wendung den Gedanken an eine irdische Macht auszuschließen. Auch 5 ist nach Dan 7^{8.20} gebildet. Dort „lästert“ das „elfte Horn“, das rein zeitgeschichtlichen Beziehungen seinen Sinn verdankt. Hier ist es das Tier, so daß wiederum Beziehungen auf politische Mächte ausgetilgt sind. ἐξουσία bezieht sich hier wohl nicht auf Herrschaft, sondern auf die „Fähigkeit“, die soeben übertragen ist; ποιῆσαι ist dann dem Sinne nach gleich βλασφημεῖν. Erst dann ist der Fortschritt der Darstellung deutlich; 6 handelt von der Fähigkeit zu lästern, 7 von der Fähigkeit zu kämpfen und zu siegen, 8 von der Tatsache des Sieges. 6 Daß der Antichrist gegen Gott und Himmel lästert, ist ein häufiges apokalyptisches Motiv (II Th 2⁴ Sib. 5⁸³ f. Asc. Jes. 4⁶). Zu den Ausdrücken βλασφημεῖν . . . τὸ ὄνομα αὐτοῦ vgl. auch Ass. Mos. 8⁶; zu σκηνή und σκηνοῦντες zu 7¹⁵ 11¹⁹ 12¹². Daß das Tier 42 Monate lästert, ist wohl nicht ohne Beziehung auf die zwei Zeugen, die nach 11⁸ 42 Monate „prophezeien“. Auch 7 lehnt sich an Dan 7^{8.21} an, betont aber stärker die Universalität der Wirkung des Tieres, wie in 8 die seiner Verehrung. 8 In προσκυνήσουσιν αὐτόν (masc. statt Neutr.) bricht wohl Deutung durch das apokalyptische Bild. Daß sie wegen αὐτόν den römischen Cäsar meinen müsse, ist unbewiesen; näher liegt der Gedanke an den menschlich vorgestellten Antichrist. Die Worte sind unmittelbare Prophetie und verlassen den Rahmen der Vision. οὐ . . . αὐτοῦ nimmt singularisch das πάντες auf;

⁹ 10 Welt. Wer Ohr hat, merke auf! Wem Kerker ist beschieden, geht in Kerker ein; wer mit dem Schwerte soll getötet werden, wird mit dem Schwert getötet werden. So ist's der Heiligen Harren und ihr Glaube.

ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (die Wendung nicht in LXX, aber im NT gebräuchlich) ist seiner Zugehörigkeit nach wohl absichtlich doppeldeutig; es gehört der Stellung nach zu ἐσφαγμένον, so daß ein I Petr 1 18 ff. analoger Gedanke entsteht; die genauere Parallele in 17 8 ist Anlaß, es auch mit γέγραπται zu verbinden. Diese ewige Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen ist die gleiche wie im 4. Ev. (aber auch Eph 1 4 Mt 25 34). An die Prophetie schließt sich in 9 f. die Paränese, die unmittelbar zu der Gegenwart spricht. Ihr epigrammatischer Stil hat zur Verwirrung in den Hs. Anlaß gegeben. Die schwierigste Lesart ist die von A und darum die vermutlich ursprüngliche: (a) εἰ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει. (b) εἰ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι, αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. In a ist ἀπάγει schwach bezeugt und wohl Erleichterung; ἀποκτείνει in b erklärt sich aus falscher Angleichung an Mt 26 52, δεῖ erleichtert den ungewöhnlichen absoluten Infinitiv. Dem Seher schweben offenbar die rein nominalen Wendungen von Jer 15 2 vor. Diese sucht er durch Verbalbegriffe zu verdeutlichen, um den Gedanken einer göttlichen Schickung stärker zu betonen. Aus sprachlicher Unsicherheit wählt er das erstmal den Ind., das zweitemal den absoluten Inf. Der Sinn der griechisch kaum erträglichen Sätze ist dann der von Jer 15 2: Jeder erfährt, was ihm zu erfahren bestimmt ist; und dieser Sinn involviert die Mahnung: Jeder trage, was ihm zu tragen bestimmt ist. Die Lesart von SC trägt falsch nach Mt 26 52 den Gedanken vom jus talionis ein, den auch Bousset verteidigt; doch ist er schwer mit dem Schlusssatz zu vereinen. Er bejaht Kerker und Tod als eine im Glauben gesetzte Intention; das stimmt zu der auch sonst bezeugten Märtyreranschauung der Apc. Dann ist aber ὑπομονή nicht Geduld im Leiden, sondern die Erwartung des Leidens, entsprechend dem durchgehenden Sprachgebrauch der Apc. So wird auch der Grund der Paränese deutlich; sie ist absichtliche Verschleierung für die Schilderung der Verfolgungen, die die Gläubigen in den 3¹/₂ Jahren der Tieresherrschaft erdulden müssen. Nirgends ist sonst davon die Rede, obwohl auf diese Verfolgung bis c. 13 immer hingewiesen und von c. 13 ab auf sie zurückverwiesen wird. Aus diesem Sachverhalt wird der einleitende Spruch zum Aufmerken wie der bejahende Spruch gläubiger Gewißheit begrifflich.

Die TIERE in der Apc. 1. Von vier Tiergestalten, in denen sich widergöttliche Mächte darstellen, spricht die Apc: dem Tier aus dem Abgrund (11 7 17 3. 8), dem Drachen, dem ersten Tier aus dem Meere und dem „andern Tier vom Lande“ (13 11 ff.). Die ersten drei sind durch ihre Merkmale eng verbunden; sie haben sieben Köpfe und zehn Hörner. Darüber hinaus tragen bei dem Tier aus dem Abgrund und dem aus dem Meere die Köpfe „lästerliche Namen“ (13 1 17 3); und wiederum ist der Drache mit dem Tier aus dem Abgrund verknüpft, dadurch daß auch seine Heimat nach 20 3 der Abgrund zu sein scheint. Daß aber bei dem ersten Tier das Meer als Stätte angegeben ist, aus der es aufsteigt, bedeutet nur einen geringen Unterschied. Die Erde schwimmt nach verbreiteter, letztlich babylonischer Anschauung auf dem Meere; unter diesem, bzw. in diesem liegt der Abgrund. Deshalb wechseln auch in jüdischen wie außerjüdischen Zeugnissen Meer und Abgrund als Ort der Behausung solcher mythischen Ungeheuer. Aber auch Drache, erstes und zweites Tier, sind eng verbunden. Sie treten nur zusammen auf (16 13 19 20 ff.); wie das erste Tier von dem Drachen „Thron und Regiment“ empfängt, so „wirkt das zweite alle Macht des ersten Tieres“

(13 12). Unter diesen dreien tritt das erste Tier besonders hervor; es ist Vertreter des „Drachen“ auf Erden, und das zweite Tier gleichsam sein „Prophet“. Diese beiden führen eine Art Schattendasein von c. 13 ab. Das erste Tier aber ist seiner Bedeutung nach mit „dem Tier aus dem Abgrund“ wesentlich gleich. Es kann deshalb kurz und unmißverständlich von „dem Tiere“ absolut gesprochen werden (13 17 f. 14 9. 11 15 2 16 2. 10. 13 19 10 f. 20 4. 10). Wie erklärt sich ihre Verbundenheit, wie ihre Unterschiedenheit, und welchen Sinn tragen vor allem die beiden Tiere von c. 13? 2. Die verschiedenen mythischen Ungeheuer der jüdisch-apokalyptischen Tradition haben wohl letztlich ihre einheitliche Herkunft aus der babylonischen Ueberlieferung von Tiamat (תִּיַמַּת = $\alpha\beta\sigma\sigma\sigma\varsigma$). So begreift es sich, daß ihre Bedeutung und ihre Funktionen weithin ununterscheidbar sind, so daß gleichsam nur die Namen zu wechseln scheinen. Unter ihnen sind besonders zwei namentlich ausgezeichnet, Leviathan und Behemoth; Job c. 40 f. gibt von ihnen die große, in allen späteren Erwähnungen maßgebende Schilderung, die auch apokalyptische Elemente enthält (s. Gunkel Schöpfung und Chaos 51). Sie waren in der Urzeit die nur schwer und nicht völlig überwindbaren Gegner Gottes und seiner Engel, und werden ebenso in der Endzeit wieder erscheinen und auf die Ankunft des Messias vorbereiten (Stellen bei Weber² 202 und Beilage 8). Die Behausung des einen ist das Meer, die des andern ist das „Tausendgebirge“ (nach der rabbinischen Deutung von Ps 50 10 Mas.) oder die Erde (Hen. 60 7—10 IV Esra 6 49—52 [III 2 11—14 Violet] Apc Bar. 29 4 [III 8 4 Violet] Baba Bathra 75 Jalkut zu Gen 1 21 paläst. Targum zu Gen 1 21). Ihre apokalyptische Bedeutung wie ihre Zuordnung zu Meer und Land stimmt genau mit den Angaben von c. 13 überein; diese Ungeheuer sind also unter den beiden Tieren von c. 13 gemeint. Indem aber die Schilderung des Meeresungeheuer an Dan 7 angelehnt ist, gewinnt es noch tieferen apokalyptischen Sinn. Dort ist das mythische Fabelwesen mit leichten Zügen auf ein irdisches Reich gedeutet, dieses selbst aber Repräsentant einer antimessianischen Macht der Endzeit. So ist der Sinn auch dieser Tiere, der endzeitliche Erzfeind Gottes und des Lammes zu sein; und deshalb beherrscht der Gegensatz von Lamm und „Ungeheuern“ dieses 13. Kapitel. War aber in Dan 7 es unendlich, welches der mythischen Tiere gemeint sei, so ist hier unter der Doppelheit der Tiere vom Meere und vom Land Leviathan und Behemoth deutlicher bezeichnet. Diese trugen zwar allgemeine apokalyptische, aber keine spezielle antimessianische Bedeutung; sie begleiten wohl die Ankunft des Messias, aber sind nicht seine widergöttliche Karikatur. Diesen Sinn scheint erst der Seher in die Tradition vom Leviathan eingetragen zu haben; und deshalb hat er wohl einem sonst verschollenen Zug aus dem urreichlichen Kampf Gottes mit dem Ungeheuer einen sozusagen aktuell religiösen Sinn gegeben, deshalb wohl auch das Zahlenrätsel in 13 18 angefügt, das die Funktion zu haben scheint, zwischen der Tradition vom Tiere aus dem Abgrund und dem vom Leviathan zu vermitteln. 3. Noch von einer andern Seite her läßt dieses Ergebnis sich bestätigen. Das Tier „aus dem Lande“ wird späterhin nur mehr als „ $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma$ “ bezeichnet. Nun geht auch nach synoptischer Tradition (Mc 13 21 f. parr) der Ankunft des Messias das Erscheinen von $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\chi\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota$ και $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota$ voraus; und von diesen heißt es: και ποιήσουσι σημεῖα και τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν . . τοὺς ἐκλεκτοὺς. Eine Schilderung dieser „Verführung durch Zeichen“ gibt 13 11—17 (vgl. auch II Th 2 3—9). Dann aber ist das „erste Tier“ der $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$, wie das zweite Tier der $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma$. Daß zwei gottfeindliche Mächte am Ende der Tage erscheinen, die in dem Verhältnis von Herr und Diener zueinander stehen, hat, abgesehen von der alten religionsgeschichtlichen Regel der Doppelung (s. dazu auch Reitzenstein Weltuntergangsvorstellungen 1924, 18 ff.), den deutlichen Grund, der übermenschlichen und überirdischen Gestalt des Pseudomessias einen gleichsam menschlichen und irdischen Vertreter und Verkünder zu gesellen. Hier aber liegen auch für den Antichrist schon Spuren einer Vermenschlichung vor. Das Tier hat die Funktionen eines göttlichen Herrschers, und in dem Genuswechsel zwischen Neutr. und Masc. schimmern menschliche Züge deutlich durch. So sind der $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ τῆς ἀνομίας, „der sich Gott gleichsetzt“

- 11 Und ich sah ein ander Tier, aufsteigen aus dem Lande, und
 trug zwei Hörner einem Lamm gleich; und führte Sprache wie
 12 ein Drache, und alle Macht des ersten Tieres wirket es vor
 ihm. / Und wirket, daß die Erde und die auf ihr wohnen, sich
 beugen werden vor dem ersten Tier, dem seine Todeswunde ward
 13 geheilt. Und wirket große Zeichen, so daß es Feuer gar vom
 14 Himmel läßt fallen auf die Erde vor den Menschen. / Und es ver-
 wirret, die auf Erden wohnen, durch die Wunder, welche ihm ge-
 geben wurden, zu wirken vor dem Tiere. Und spricht zu denen,
 so auf Erden wohnen, daß sie ein Bild dem Tiere machen, das
 15 Schwerteswunde trägt und dennoch lebte. / Und ihm ward gegeben,

(II Th 2^a), und das erste Tier eine und dieselbe Macht. Und wie jener in Kraft des Satans Zeichen und Wunder tut, so hier das zweite Tier in der Kraft letztlich des Drachen. Die Doppelheit der beiden Tiere begreift sich dann nicht nur aus der Tradition von Leviathan und Behemoth, sondern ebenso aus der apokalyptischen Vorstellung, daß Pseudomessias und Pseudoprophet dem Erscheinen des Messias vorausgehen. Endlich wird auch die Verbundenheit aller Tiere untereinander jetzt klar; sie ist nicht nur durch mythische Ueberlieferung, sondern stärker noch durch die neue religiöse Sinngebung des Sehers bestimmt. 4. Aus alledem ergibt sich, daß eine Deutung des ersten Tieres auf Rom nicht möglich ist. Die Gleichsetzung des danielischen vierten Tieres mit dem römischen Reich begegnet ausdrücklich erst in rabbinischer Literatur (Aboda Sara 2^b, Scheb. 6^b, s. auch Jew. Encycl. X 394), frühere Andeutungen etwa in Ps. Sal. 2²⁰ (höchstens könnte Sib. 3 175 in Betracht kommen) oder urchristlichen Zeugnissen sind völlig unbestimmt. Der Seher aber hat nicht nur aus dem danielischen Vorbilde alle zeitgeschichtlichen Bezüge ausgetilgt, sondern auch in seiner eigenen Schilderung alles unterlassen, was solche Beziehungen andeuten könnte. Seine Feinde sind nicht irdischer und staatlicher Art, sondern satanischen und mythischen Wesens. S. auch Exk. nach 17 18.

11—18 bilden die siebte und letzte Vision in der Reihe 11 15—13 18; wie die sechste, läuft auch sie in eine apokalyptische Mahnung aus. Die strophische Gliederung ist durch das Motiv *καὶ ποιεῖ* (in 12. 18. 16) und durch synonyme Ausdrücke (*καὶ πλανᾷ* 14, *λέγων* = *καὶ λέγει* 14^d, *καὶ ἐδόθη αὐτῷ* 15) deutlich angezeigt. So ergeben sich 5 Strophen zu je 6 Zeilen, von denen die letzte in einer prachtvoll ausladenden Periode die Schilderung zu Ende bringt. Ihnen schließt sich in 18 ein paränetisches vierzeiliges Rätselwort an. 11 Die Bezeichnung *ἄλλο θηρίον* ist in ihrer Bedeutung und ihrem Ursprung nicht eindeutig. Sie findet sich nur hier; die Charakterisierung des Tieres ist undeutlich, seine Tätigkeit hat keinerlei „Tieres“-Merkmale. Dem entspricht, daß, wo es später auftaucht, es nicht mehr als *θηρίον* bildlich bezeichnet, sondern unbildlich als *ψευδοπροφήτης* benannt wird (16 13 19 20 20 10), und der Name *τὸ θηρίον* dem in 13 1 ff. geschilderten Ungeheuer allein ohne weiteren Zusatz zugeteilt wird. Aber diese Bezeichnung kann auch nicht aus einer Adaption an die Gestalt von 13 1 ff. erklärt werden, das verwehrt der Zusatz *ἐκ τῆς γῆς* (s. Exk. nach 10). Auffallend ist die Undurchsichtigkeit der Merkmale dieses Tieres, die zu mancherlei Textkonjekturen Anlaß gegeben hat (s. Bousset und Charles z. St.). Der Vergleich (*ὅμοιος, ὡς*) mit einem *ἀρνίον* läßt an den denken, der „das Lamm“ ist (so schon Primasius: *agnum fingit, ut Agnum invadat*), der mit einem *δράκων* an den, der „der Drache“ ist. Die Auslassung des Artikels wäre dann beide Male absichtsvoll, um den gemeinten Gegenstand nicht allzu deutlich zu bezeichnen, und

es ergäbe sich ein Kontrast zwischen dem Aussehen und dem „Reden“ des Tieres, wie er schlichter und nicht mythisch in dem Herrenwort von den Wölfen in Schafskleidern gemeint ist (Mt 7 14). Daß das Tier nur nach seinem Aussehen und seinem Reden geschildert wird, entspricht „johanneischer“ Gepflogenheit. Nach ihr ist eine Gestalt dann in der Gesamtheit ihrer Erscheinung dargestellt, wenn ihr εἶδος und ihre φωνή, d. h. ihr Äußeres und Inneres angegeben ist. Diese Art der Schilderung hat weitreichende religionsgeschichtliche Bedeutung; εἶδος ist die Form des stofflichen Leibes, φωνή der Ausdruck des beseelenden Geistes, ihr Verhältnis also das von σὰρξ und πνεῦμα ζωοποιῶν (Jo 6 63). Deshalb sagt Jo 5 37: οὕτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἐωράκατε, von den Juden völlige Unkenntnis Gottes aus. Das gleiche Motiv liegt der Erkennungsszene zwischen dem Auferstandenen und Maria Magdalena (Jo 20 14 ff.) zugrunde; es begegnet häufig in mandäischen Zeugnissen, z. B. Ginza 154 37 ff.: „Gefesselt seien . . die verkehrten Gestalten, . . deren Aussehen und Geschwätz niemand ertragen kann“ (ebenda 181 10 f. u. ö.). Um dieser Bedeutung der Stimme willen (s. auch zu 3 20) ist es falsch, Textverderbnis anzunehmen. Es begreift sich nun, weshalb der Pseudoprophet aussieht wie „ein“ Lamm und redet wie „ein“ Drache. Diese Stelle ist dann der Anfang jener Gegenüberstellungen von Antichristus und Christus, wie sie später etwa Hippol. de Antichr. 6 p. 8 ausgeführt hat. So ist die Schilderung des „anderen Tieres“ als Rest einer alten Tradition von Leviathan und Behemoth zu verstehen, die der Seher mit dem neuen Sinne des „Pseudopropheten“ erfüllt hat. Nur diesen sozusagen vermenschlichten Sinn spiegelt seine Tätigkeit wieder, von der in 12 berichtet wird. Auch hier liegen zeitgeschichtliche Deutungen völlig fern. Πῶτον ist nachgestellt (wie sonst nur 5 13), um den Anfang einer neuen Zeile zu bezeichnen; so bestehen 11. 12^a aus 2×3 Zeilen nach dem Schema: b a b, b b a. Nur hier wird von dem πρῶτον θηρίον gesprochen, von 13 ab nur mehr von dem Tier. Durch seine Tätigkeit ist das zweite Tier mit dem ersten, der Pseudoprophet mit dem Pseudomessias eng verbunden. Jetzt wird zur Wirklichkeit, was in 8 erst als Prophetie hingestellt war; dabei sind „Erde und ihre Bewohner“ wieder deutlich die Ungläubigen. Unvermerkt wird auch hier das eine Haupt, das die Todeswunde trägt, mit dem ganzen Tier in Eines gesetzt. 13 Daß der Pseudoprophet, bzw. der Antichrist „Zeichen und Wunder“ tun werde, ist geläufige Erwartung (s. außer II Th 2 9 f. etwa noch IV Esra 5 4 ff. (I 13 7–10 ed. Violet); Asc. Js. 4 5 ff.; Apc Eliae ed. Steindorff TU XVII 3 a, 161 Sib. 3 66 ff.). Das Wunder, „Feuer regnen zu lassen“ (ἵνα = ὥστε s. Radermacher² 185), ist das Wunder des Elia (I Regn 18 38 II Regn 1 10), vielleicht weil dieser in bono sensu Vorläufer des Messias ist, der Pseudoprophet in malo sensu; es ist ebenso ein vom Messias erbetenes Wunder (Lc 9 54); zum Kaiserkult steht das Wunder in keiner Beziehung. Jedoch ist in mandäischen Quellen der „Lügennessias“ durch Zeichen und Wunder mit Feuer charakterisiert (s. zu 14 18). Auch in 14 wird kein bestimmtes, zeitgeschichtlich deutbares Zeichen angegeben. Die „Verführung“ gilt „den Menschen“, den Ungläubigen, nicht den Gläubigen. Mit λέγων (= καὶ κελεύει; s. Blaß-Debr.⁵ § 409 2) wird wieder ein traditionelles Motiv gebracht, das Bild vom Antichrist, dessen Standort im Tempel Schändung bedeutet (Mc 13 14 II Th 2 4 Iren. V 30 4); daher wohl die Inkongruenz τ. θηρίῳ, ὅς. Von den Bildern des Antichrist redet auch z. B. Asc. Jes. 4 6: „Er wird sein Bild vor sich aufstellen in allen Städten“ (mehr bei Dibelius² Exk. nach II Th 2 8). Diese Bilder werden durch den Relativsatz, der in deutlichem Kontrast zu 1 18 2 8 steht, als Nachäffungen der Gestalt des Erlösers beurteilt. Das Zeichen in 15 ist wieder

Geist dem Bild des Tieres einzugeben, daß es gar redete, das Bild des Tieres, und wirkte, daß, die nicht sich beugten vor dem Bild des
 16 Tieres, getötet wurden. / Und wirkt bei allen, Klein und Groß, und Reich und Arm, und Sklav und Freien, daß sie sich zeichneten mit
 17 einem Zeichen auf ihrer rechten Hand oder auf ihren Stirnen, und niemand kaufen und verkaufen konnte, er trage denn das Zeichen,
 18 des Tieres Namen oder seines Namens Zahl. / Hie ist die Tiefe der Erkenntnis. Wer den Geist hat, zähl des Tieres Zahl; denn eine Menschenzahl ist es, und seine Zahl, sie ist sechshundertsechszig.

ohne spezielle Beziehung auf den Kaiserkult, deshalb wohl traditionell; es wird von Simon Magus (Clem. Recogn. 3 47: *statuas moveri feci, animari ex anima . . haec non solum feci, sed et nunc facere possum*) und Apollonius v. Tyana (nach Andreas) berichtet. Vor allem ist es der Ruhm der ägyptischen Priester, daß sie Statuen zu beseelen mächtig sind (s. Cumont Die orientalischen Religionen³ 110). Es ist mit Α τὴν εἰκόνα, nicht mit Σ τῇ εἰκόνι zu lesen (s. zu 14 7). In 16 ist hinter ποιεῖ an Stelle des nach Analogie von 14 zu erwartenden τοὺς κατοικοῦντας eine dreigliedrige Umschreibung getreten ähnlich wie 19 18, ein kleiner Dreizeiler in der sechszeiligen Strophe. Die „Zeichnung“ ist wieder Gegenbild der „Siegelung“ (7 3 ff.), und hat den gleichen Sinn wie diese; auch hier steht wohl eine alte Anschauung im Hintergrund, Ps Sal 15 9 f.: οὐκ ἐκρεῦδονται οἱ ποιοῦντες ἀνομίαν τὸ κρίμα κυρίου . . τὸ γὰρ σημεῖον τῆς ἀπολείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν (s. auch Ign. ad Magn. 5 2 in Beil. 5). Wenn hier außerdem „die rechte Hand“ erwähnt wird, so ist das wohl in Erinnerung an jüdischen Brauch geschehen; die Tefillin werden so getragen (siehe Klostermann zu Mt 23 5 und Schürer II³ 485). Hier und 14 9 wird nur die eine oder die andere Stelle erwähnt, 20 4 beide zusammen. Ueber den Unterschied bemerkten später die Rabbinen (Megilla 24^b): *Wer die Tefillin auf der Stirn oder der Hand trägt, folgt dem Brauch der Minim*; sie fordern Anbringung an Stirn und rechter Hand d. h. Unterarm. Nach zeitgeschichtlichen Beziehungen ist auch hier nicht zu suchen; daß der Antichrist seine Anhänger zeichnet, ist geläufige Vorstellung in den Antichristlegenden (s. Bousset Antichrist 132 ff.). χάραγμα, das zugleich technisches Wort für den kaiserlichen Stempel ist (s. Deißmann Licht v. Osten⁴ 289 f.), mag in gewollter Herabsetzung an den Brauch erinnern, Söldnern, Sklaven, besonders Tempelsklaven ein Zeichen einzubrennen (s. Philo de monarch. 22 und Lightfoot zu Gal 6 17). 17 Im Zusammenhang mit der „Zeichnung“ steht auch der traditionelle Zug vom Verbot des Kaufens und Verkaufens; so z. B. Ps.-Ephraem 8: *et nemo potest venundare vel emere de frumento caducitatis nisi qui serpentinum signum in fronte aut in manu habuerint* (s. darüber Bousset Der Antichrist 132 f.). Der Schluß von 17 leitet zu dem Zahlenrätsel über, in harter, aber bei dem Seher nicht auffälliger Konstruktion. Danach sind Name des Tieres und „Zahl des Namens“ irgendwie gleichbedeutend. Das Rätsel in 18 ist immer wieder zu lösen versucht worden; seine Lösung wird dadurch erschwert, daß zwei Zahlen, 666 (so AS 025. 046 und die meisten Minuskeln) und 616 (so C, arm und bei Iren V 30 1) überliefert sind. Die Bezeugung spricht für 666; aber 616 ist aus textkritischen Gesichtspunkten nicht zu erklären. Es wird bei allen Versuchen festzuhalten sein: Das Rätsel ist für solche geschrieben, die seine Lösung kennen; für alle andern soll

es unverständlich und unlöslich sein. Das liegt zunächst in ὥδε ἡ σοφία ἐστίν. Die Wendung ist sprachlich merkwürdig; die vollere Form, die hier gleichsam in zwei Teile zerlegt erscheint (s. das folgende ὁ ἔχων νοῦν) tritt in 17^a auf: ὥδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν. Also sind νοῦς und σοφία (entgegen etwa dem paulinischen Sprachgebrauch) Wechselbegriffe. Nun ist σοφία die „göttliche Weisheit“, die nicht allen Gläubigen, sondern nur „Begeisteten“ zuteil wird (Jac 15 I Cor 2^a, s. Reitzenstein *Hell. Mysterienrel.*² 190 ff.). ὁ ἔχων νοῦν ist also der Pneumatiker (vgl. auch Herm. Trismeg. Κρατήρ 4, p. 36 Parthey: τέλει: ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν θεάζμενοι) und pneumatistische Interpretation wird hier gefordert (s. zu 11^s). Aber die Weisheit ist eschatologisch bestimmt; der „Verständige“ ist der, der in den satanischen Zeichen der Endzeit göttlichen Sinn zu entdecken vermag: diese Zeichen sind gleichsam das Element, in dem die Weisheit der erweckenden Deutung harzt (daher ὥδε ἡ σοφία). So muß in der Zahl 666 ein religiöser Sinn für den Pneumatiker enthalten sein; sie kann nicht einfach einen geschichtlichen Namen verhüllen wollen. Diese Wendungen sind dann ein lebendiges Zeugnis für die nahe Verbundenheit von Apokalyptik und Gnosis.

DIE ZAHL 666. Von den immer neuen Versuchen, das Zahlenrätsel zu lösen (Zusammenstellung des wichtigsten Materiales bei Bousset z. St., *Allo Exk.* XXXI, p. 210 ff., auch *Θεολογία* I (1923) 300 ff., de Zwaan *De Openbaring van Johannes* (1925) 46 ff.), ist kaum ein römischer Kaiser des 1. christlichen Jahrhunderts unberührt geblieben; vor allem ist Nero Cäsar und Ulpius (Trajanus) betroffen. Dabei ist das hebr. wie griechische Alphabet gleicherweise zu Rate gezogen worden. Andere Lösungen vermeiden eine bestimmte Kaisergestalt und suchen die Institution des Cäsarentumes, so besonders Deißmann *Licht v. Osten*⁴ 233. Die ältesten sind die Lösungen des Irenäus: 666 = Λατρινος = Εὐανθας = Τειταν, die den feinsten exegetischen Scharfsinn zeigen; da sie mythische, nicht historische Gestalten meinen. Aber alle diese Versuche ruhen auf durchaus unsicheren Voraussetzungen: 1. Sie fordern als Methode der Berechnung die Kunst der Gematrie, d. h. jenes seit den ältesten Zeiten im Orient, später auch im Okzident verbreitete Verfahren (Beispiele bei FrDornseiff *Das Alphabet*² § 7), nach dem die Buchstaben des gesuchten Namens als Zahlenwerte aufgefaßt werden, deren Summe dann die ψήφος des Namens ergibt. Dies Verfahren heißt mit einem griechischen term. techn. ψηφίζειν, der auch hier sich findet; 666 ist dann nicht nur die ψήφος des Tieres, sondern ebenso die eines bestimmten Menschen. Es liegt hier, streng genommen, Isopsephie vor; aber kaum eine der bisherigen Lösungen wird dieser Forderung gerecht, die auch schwerlich dadurch erfüllt wird, daß das Wort θηρίον den Zahlenwert 666 besitzt. Zudem ist bei der sprachlichen Unsicherheit des Sehers durchaus nicht erwiesen, daß ψηφίζειν nur in seinem prägnanten Sinne gemeint sein könne; vielmehr ist an sich jede Art der Berechnung möglich. 2. Die meisten Lösungen setzen eine bestimmte Deutung des Sätzchens: ἀριθμός γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν voraus; es besage, daß 666 die ψήφος auch eines bestimmten Menschen sein müsse. Aber die genaue Analogie in 21 17: μέτρον ἀνθρώπου, ὃ ἐστὶν ἀγγέλου macht diese Deutung nicht sehr wahrscheinlich (s. auch Gunkel *Schöpfung und Chaos* 376). Denn dort ist ein „menschliches“ Maßsystem gemeint; so könnte auch hier die natürliche Zahlenordnung gemeint sein, zu der „apokalyptische Zahlen“ wie etwa 144 000 (s. 74) im Gegensatz stünden. Die erstere Deutung des Sätzchens setzt aber voraus 3., daß überhaupt das Tier zeitgeschichtlich zu deuten sei. Ist diese Annahme falsch (s. Erklärung), so fallen die meisten der geläufigen Lösungen hin. Deshalb scheint das gematrische Verfahren, das seiner Art nach nur Namen bestimmter Gestalten ermitteln kann, das zudem hier isopsephisch zu sein scheint, ungeeignet zu sein, das Rätsel der Zahl zu lösen. Es empfiehlt sich vielmehr ein anderer Weg der Berechnung, auf dem die Zahlen ihren Wert bewahren, aber darüber hinaus einen symbolischen Sinn gewinnen (zuerst angegeben von GA van den Bergh van Eysinga *ZNTW* 13 [1912] 293 ff.). Auch diese Rechnungs-

- 14 Und ich sah, und sieh, das Lamm stand auf dem Berge Zion,
und mit ihm hundertvierundvierzig Tausende, die trugen seinen
Namen und den Namen seines Vaters, auf ihre Stirn geschrieben. /

art, die auf Pythagoras zurückgeht, ist in hellenistischer Zeit weit verbreitet; Philo verwendet sie gern, und der Gnosis fast jeglicher Färbung ist sie ein Quell tiefster Geheimnisse. Die Zahl 666 ist eine sog. Dreieckszahl (s. MCantor Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik I³ 169), d. h. die Summe der Zahlen von 1 bis 36 ist gleich 666; aber auch 36 ist Dreieckszahl zu 8. Nun liegt in jeglicher Dreieckszahl der gleiche Sinn wie in dem letzten Glied der Reihe, aus der sie durch Summation aller ihrer Glieder sich ergibt (s. Beilage 9). Dann ist der Sinn von $666 = 36 = 8$; der Sinn der Zahl 8 aber ist eindeutig durch 17₁₁ bestimmt: καὶ τὸ ὅθριον . . ὁδοὺς εἶναι. In dieser Bezeichnung „der Achte“ liegt nicht nur die dämonische Furchtbarkeit des Antichrist beschlossen, sondern auch die Gewißheit seines baldigen Sturzes (s. Exk. nach 17₁₈). So kann auch die Zahl 666 wohl nur diesen Sinn haben. Es ist die „menschliche Zahl“ gegenüber der dämonischen Zahl der ὁδοὺς; in ihr „ist Weisheit“, d. h. ein klarer religiöser Sinn, wie er durch die einleitende Formel von 1₈ gefordert wird. Daß der Seher mit der Art der mathematischen Beziehung zwischen 666 und 8 vertraut gewesen sein müsse, braucht nicht angenommen zu werden; wie der Name „der Achte“, so mag auch die Zahl 666 ihm gegeben sein, was auch dadurch gefordert wird, daß das Rätsel für „Wissende“ bestimmt ist. Daß aber hier die verhüllende „menschliche“ Zahl 666, in 17₁₁ aber die offenbare dämonische Zahl genannt wird, hat dann den einleuchtenden Sinn, die Tradition vom „Tiere aus dem Meer“ mit der vom „Tiere aus dem Abgrund“ zu verknüpfen und in beiden nur die eine dämonische Gestalt des Antichrist zu finden. So fügt sich Sinn und Art des Zahlenrätsels nicht nur in den Zusammenhang von c. 13 ein, sondern auch in die gesamte eschatologische Anschauung des Sehers, die nicht von zeitgeschichtlichen Beziehungen, sondern von dämonisch mythischen Mächten und ihren Wirkungen bestimmt ist.

1. XIV ist formal und inhaltlich der Höhepunkt der Apc, wenn man von einem Höhepunkt in einer Schrift reden kann, in der ihrem Gegenstande nach erst das Ende Umschau und Lösung bringen kann und soll. 3×7 Visionen führen zu ihm hin (c. 6—13₁₈); und 3×7 Visionen leiten von ihm aus weiter zum Ende (c. 15—21₅). Seinen Inhalt bildet der Gegenstand aller urchristlich eschatologischen Sehnsucht, „das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels“. Auch hier entrollt sich der Inhalt in 7 majestätischen Bildern, die durch das prophetische Wort in 12 wieder in $4 + 3$ Visionen zerlegt sind. 2. Die erste Vision ist die vom Lamm und den Märtyrern auf dem Berge Zion; sie ist in 5 Strophen zu je 4 Zeilen gegeben, von denen die ersten drei das Bild, die letzten zwei die Deutung geben. Ihr Thema ist, wie die zweimalige Hervorhebung zeigt, die „Loskaufung von der Erde“. Damit enthält sie nichts anderes, als was auch die synoptische Apc verheißt (Mc 13₂₇ par.): „Er wird seine Auserwählten sammeln von den vier Winden, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels.“ So ist es ein traditionelles Thema, das hier behandelt wird; und die Gebundenheit an den jüdischen Ursprung blickt in der Nennung des „Berges Zion“ als des Mittelpunktes der Gläubigen stärker durch als etwa Mc 13. Aber die Trennung der Gläubigen von der Welt ist hier durch den himmlischen Sang, den niemand versteht — es sind, paulinisch gesprochen, ἀρρητα ῥήματα (II Cor 12₄) —, gleichsam vertieft und mit erhabener Feierlichkeit umgeben. Am unmittelbarsten ist dieser Szene Od. Sal. 33₈ verwandt: „[Die Gnade] trat auf einen hohen Gipfel und ließ ihre Stimme erschallen . . ; alle, die auf sie hörten, zog sie zu sich.“ Aber wieder wird hier wie in 7₃—8 nicht die Tat der Sammlung berichtet; die vollendete „Sammlung“ gibt sich nur in dem un-

sagbaren Gesang kund. So kann und muß aus paränetischen Gründen ein Bild der „Vollendeten“ in 4 f. gezeichnet werden. Es enthält das Ideal der vollkommenen Gläubigen, die die Märtyrer sind, zu Trost und Mahnung für die bedrohten, irdischen Gemeinden aufgerichtet; und dieses hat zu dem mandäischen Frömmigkeitsideal deutliche sachliche Beziehungen (s. Erklärung). 3. Die nächsten 3 Visionen, im großen und ganzen aus sechszeiligen Strophen bestehend, kündigen das anbrechende Gericht aller Welt an. Die zweite bringt den Bußruf des Engels, die dritte den Gerichtsspruch über Babylon, die vierte die Strafandrohung für alle Welt. Diese Visionen, durch ihren Inhalt eng verbunden, sind auch formal durch das Motiv vom ἄλλος ἄγγελος und durch die Zählung der Engel als zusammengehörig gekennzeichnet. Nach der jüdisch beeinflussen, aber universal gedeuteten ersten Vision kommen hier nur universal gerichtete Motive zum Wort; mit ihrer direkten Rede, ihrem leidenschaftlich erregten Inhalt bringen sie stärkere Bewegung in den Fluß der Visionen, die sich bis zum Ende des Kapitels steigert. 12 schließt dann den ersten Teil dieser Siebenerreihe ab; und wie zum Zeichen dessen, daß jetzt der Wendepunkt im apokalyptischen Drama erreicht ist, begegnet zum letztenmal das Wort von der ὑπομονή τῶν ἁγίων. Sie hat im strengsten Sinne jetzt ein Ende; denn es folgt die Schilderung vom Kommen des Messias zum Gericht. 4. Dieser zweite Teil der sieben Visionen ist eingeleitet durch die Himmelsstimme, die unmittelbar an den Seher sich richtet. Sie ist in gewissem Sinne der apokalyptischen Situation enthoben; aber das ist nicht ohne Absicht (s. Erklärung). Denn dieses Wort der Himmelsstimme nimmt die genaue Mitte des Buches ein, und das nicht nur in einem äußerlichen Sinne; es gibt in dieser Selbpreisung der Märtyrer die gläubige Gewißheit des Sehers, die der persönliche Grund seiner Gesichte ist, als in einem ewigen Gotteswort begründet. Jetzt erst folgen die 6. und 7. Vision, eng verbunden. Deutlich liegt auf dem Erscheinen des Menschensohnes, das in einer vierzeiligen Strophe geschildert wird, während die folgenden Strophen nur drei Zeilen aufweisen, der Nachdruck. Wenn danach in kurzen abrupten Bildern von dem sich vollziehenden Gericht gesprochen wird, so scheint das eine Antizipation von c. 17—19. Aber es bleibt zu beachten: 1. daß die Durchführung des Gerichtes nur im großen angedeutet ist; 2. daß dunkel bleibt, wer es durchführt (vgl. die Passive ἐθερίσθη und ἐπατίθη) und die eigentümliche Macht dieser Visionen in dem Gegensatz liegt zwischen der großen Gebärde des Menschensohnes, die wie das Signal zum Beginn der Schlacht wirkt, und den dunklen Bildern von dem geheimnisvollen Vollzug des Gerichtes, den keine deutliche Gestalt trägt; 3. daß es zur literarischen Eigentümlichkeit des Sehers gehört, jedes angeschlagene Motiv bis zur vollen Abrundung durchzuführen, in der es eigenen Sinnes mächtig und dennoch im Zusammenhang deutlich verknüpft dasteht. So wird denn durch diese andeutende Schilderung des Gerichtes mehr die Gestalt des Menschensohnes, eben als des Richters, als der Verlauf seines Richtens gekennzeichnet, und bildet dieses Richten zugleich den Auftakt der großen kommenden sachlichen Schilderungen; eben deshalb ist es auch in zwei Visionen auseinandergelegt. 5. Dann ist c. 14 aber auch kein „Intermezzo“ (Bousset, ähnlich Charles). Die Geburt des Herrscherkindes und der Sturz des Drachen vom Himmel bedeutete wohl den keimhaften Beginn des Sieges (c. 12), aber zugleich auch die Entfaltung und den Triumph der Herrschaft des Antichrist auf Erden, den großen „Abfall“ von II Th 23. Diese Herrschaft der 3½ Jahre ist nun zu Ende. Der Menschensohn erscheint auf der Wolke und gibt durch den Sichelwurf das Zeichen zum Beginn des Gerichtes auf Erden. Danach vollführen Engel das

- 2 Und ich hörte eine Stimme aus dem Himmel wie Stimme vieler Wasser und wie Stimme starken Donners, und war die Stimme, 3 die ich hörte, als wenn auf ihren Harfen Harfenspieler harften. / Und sie singen einen neuen Sang vor seinem Thron und den vier Wesen und den Aeltesten; und konnte niemand den Gesang vernehmen, denn nur die hundertvierundvierzig Tausende, die von der Erde losgekauft

erste Stadium der Strafe über die Welt in c. 15. 16; dann das zweite über Babylon (c. 17. 18); und erst im dritten und letzten Stadium (c. 19) tritt der Messias selbst auf in der Tracht des siegenden Königs zur Niederwerfung der Tiere und seiner Verbündeten. So werden die satanischen Mächte stufenweise verdrängt; und dieser stufenweisen Verdrängung entspricht das stufenweise Hervortreten des Messias und die dreifache Verschiedenheit gleichsam des Schauplatzes, auf dem er sichtbar wird. Er erscheint in c. 12 als Kind im Himmel, in c. 14 als Lamm auf Zion und als Menschensohn auf der Wolke, in c. 19 als Logos Gottes und König der Könige; es sind Stufen in der Offenbarung immer größerer Herrlichkeit. 6. Das c. 14 nährt sich trotz seiner universalen Tendenzen von jüdischen Hoffnungen. Der Berg Zion steht in seinem Anfang; „die Stadt“, offenbar Jerusalem, an seinem Ende. Sie sind gleichsam die Schauplätze des Gerichtes der Welt. Dadurch tritt c. 14 in eine eigentümliche Parallele zu c. 11; sie verstärkt sich noch, wenn wie gezeigt in 13¹¹ ff. die Gestalt des Pseudopropheten nach den Zügen der Antichristvorstellung geschildert und das mit ihr verbundene βδέλυμα ἐρημώσεως in universalen Umdeutung gemeint ist. Dann entspricht die Folge von c. 14 auf 13 auch der Folge der Ereignisse, die die synoptische Apc (Mc 13¹⁴ ff.) gibt und ebenfalls an Jerusalem bindet. Für das Kommen des Messias behält also die alte jüdische Tradition ihr Recht und ihre Wahrheit; aber die Parusie des Lammes auf Zion ist nicht mehr wie in Mc 13 das Ende, sondern der Anfang der messianischen Taten, die von dort aus sich über die ganze Welt erstrecken; und in c. 19 ist jegliche Bindung dieser Art fortgefallen. So werden die Elemente einer jüdisch beschränkten Tradition erhalten, zugleich aber umgedeutet und eingereiht in den größeren Zusammenhang, den der auf das Schicksal der Welt gerichtete Blick des Sehers, erstmalig im Urchristentum, gesehen und aufgezeigt hat. 7. Eine Schwierigkeit scheint zu bestehen: Doppelt wird das Erscheinen berichtet, einmal das des Lammes auf Zion inmitten der 144 000, sodann das des Menschensohnes auf der Wolke, gleichsam „der Erde“ gegenüber. Diese Doppelheit bezeugt zunächst die grundsätzliche Geschiedenheit von Gläubigen und Welt; ein andrer gleichsam ist es, der dieser, ein andrer, der jenen erscheint. Aber dennoch ist nicht die Doppelheit zweier Gestalten, sondern zweier Funktionen einer und derselben Gestalt gemeint, und sie hängt zusammen mit den zweifachen Namen, unter denen Christus in der Apc erscheint, als „Menschensohn“ und als „Lamm“, denen sich als dritter in c. 19 der Name λόγος τοῦ Θεοῦ gesellt. Vom Lamm wird gesprochen, wo es sich um seine Beziehung zu den Gläubigen handelt (nur 6¹⁶ bildet eine Ausnahme); und da diese der letzte Glaubensgrund der Apc ist, so durchzieht das „Lamm“ in vielfältigen Bildern das Buch des Sehers. Vom „Menschensohn“ wird gesprochen, wo seine Beziehung zu den Weltmächten in Rede steht, im engen Anschluß an Dan 7 (so auch 1¹³ ff. s. dort); deshalb erscheint der Name des Menschensohnes in der mit c. 4 beginnenden Apc nur hier und reicht gleichsam bis c. 18. Wo es sich aber um die Stellung Christi gegenüber den Tieren, d. h. den satanischen Mächten handelt, da begegnet der höchste Name

ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ. So werden schon in den Namen und den ihnen entsprechenden Bildern die verschiedenen Funktionen und stufenweisen Offenbarungen des Christus in der Apc deutlich. Ergibt sich damit ein klarer Blick in den planvollen Aufbau der Apc, so wird zugleich auch deutlich, wie stark diese ganze eschatologische Anschauung des Sehers sich gewandelt hat gegenüber der gemein urchristlichen, der das Kommen des Menschensohnes das letzte und höchste Ziel aller Hoffnung, nicht aber wie hier ein Moment, und nicht einmal das wichtigste, im apokalyptischen Drama ist. 8. Aus alledem ergibt sich, daß c. 14 ein geschlossenes und mit den übrigen Teilen der Apc eng verknüpft Ganzes ist; auch aus Sprache und Stil ergeben sich keinerlei Differenzen (s. Bousset und Charles z. St.). An beidem scheitern alle Versuche, das Kapitel in verschiedene Bestandteile zu zerlegen. 1 Den Visionen von den beiden weltbeherrschenden Tieren folgt eine Vision des Lammes, die erste und einzige, die es unter den Gläubigen zeigt. Aber ein Einschnitt ist, wie die Formel καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ zeigt, zwischen 13¹⁸ und 14¹ gesetzt. Die 3½ Jahre der Herrschaft der Tiere sind vorüber; es folgt jetzt die Herrschaft des Lammes. Der Standort des Lammes kann nach 3 nicht das irdische Zion, sondern allein das himmlische sein. So ist die alte Joelweissagung, daß der Messias auf den Berg Zion kommen werde (3⁵), die im Judentum schon aus dem Irdischen ins Himmlische transponiert war (IV Esra 13³⁵ [VI 84 Violet]; vgl. auch 2⁴² ff.), in einem mehr als wörtlichen Sinne erfüllt. Die 144000 sind wohl mit denen von 7⁴ ff. zu identifizieren. Daß hier der Artikel vor ἑκατόν fehlt, ist kein Grund dagegen; er fehlt z. B. ebenso 14⁹ vor χάρισμα, 15² bei ὡς θαλάσσην. Aber ein Unterschied besteht freilich: jene Schar von 7⁴ ff. umfaßt die Gläubigen auf Erden vor „dem großen Leiden“; hier sind es die verklärten Gläubigen nach dem von den Tieren herbeigeführten Leiden, die nach IV Esra 2⁴² „ihr sterbliches Gewand ab- und ihr unsterbliches Gewand angelegt haben“, und sie sind im Himmel. Dann liegt hier die Erfüllung dessen vor, was in 7⁴ ff. durch die Siegelung den Gläubigen verheißen ist. Daher stammt auch die etwas veränderte Charakteristik in 4 f. Diese Vorstellung ist der von Od. Sal. 10⁵ f. nahe verwandt (s. Beilage 10). Daß hier zwei Namen auf ihrer Stirn geschrieben sind, ist unerheblich; in 3¹² sind es drei Namen, in 22⁴ ein Name. Zudem bilden für den Seher Gott und das Lamm eine untrennbare Einheit. Auch von den mandäischen Frommen heißt es: „Der Name des Ersten ist auf eurem Haupte aufgerichtet“ (Ginzā 20¹⁶). Zu dem Berge Zion gehören unzählbare Engelscharen, mit denen nach jüdisch apokalyptischer Anschauung die Frommen vereint sind; s. Hebr 12²²: προσεληλύθατε Σιών ὅρει . . . καὶ μυριάσιν ἀγγέλων πανηγύρει (vgl. auch Windisch z. St.). So werden in 2 die Stimmen der Engelchöre erwähnt. Stimme wie viele Wasser (s. 1¹⁵ IV Esra 6¹⁷ [II 95 Violet]) und wie starker Donner (s. 6¹ 19⁶) ist Zeichen himmlischer Art; zu κίθαρα s. zu 5⁸. Der „neue Gesang“ in 3 erinnert an den von 5⁹ f.; dort ist er von den vier Wesen und den Ältesten gesungen, hier vor ihnen von den Engeln. Was dort gleichsam nur im innersten Kreise erkannt und bewußt war, das ist jetzt im Munde der Engel und klingt zu den Ohren der Gläubigen; denn Engel und Gläubige gehören zusammen (Lc 15⁷ 10 Eph 3¹⁰ I Petr 1¹²). Nur die Gläubigen „hören“ es; so ist wohl μαρτυρεῖν zu fassen (s. Boll 19). Denn es ist „johanneischer“ Korrelatbegriff zu dem spezifisch religiösen Ausdruck „hören“ (s. zu 3³); vgl. Jo 6⁴⁵: πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ. Also ist οὐδεὶς dem Sinne nach gleich: kein Nichtgläubiger. Den Grund gibt οἱ ἡγορασμένοι κτλ. an; s. zu 5⁹. Ἀπό bezeichnet scharf die völlige Herausnahme aus „der Erde“. In 4 f. zeigt das dreimalige betonte οὗτο: 1. daß der Seher unmittelbar das

- 4 sind. / Diese sind es, die sich rein vom Weibe hielten; denn jungfräulich sind sie; diese sind es, die dem Lamm folgen, wohin es immer führt. / Diese wurden losgekauft von allen Menschen, Opfer
5 für Gott und für das Lamm, und ward in ihrem Mund nimmer Lug gefunden; ohne Makel sind sie.
- 6 Und wieder sah ich einen Engel, der flog in Himmels Mitte, der trug ein ewig Evangelium, zu künden über denen, so auf Erden sitzen, und über allem Volk und Stamm und Sprache und Nation,
7 und ruft mit lauter Stimme: / »Fürchtet Gott und gebet Preis ihm, denn kommen ist die Stunde seines Richtens, und betet ihn an, der erschuf den Himmel und die Erde und das Meer und Wasserquellen!«
- 8 Und wieder folgt' ein zweiter Engel ihm und rief: »Gefallen ist, gefallen Babylon die große, die mit dem Zornesweine ihrer Hurerei die Völker alle trunken hat gemacht.«

Wort nimmt; 2. daß seine Worte also paränetische Tendenz haben und für die irdischen Gläubigen als mahnendes Vorbild bestimmt sind; 3. daß also das Bild der 144 000 das Ideal des Sehers von der vollendeten Gemeinde „des Lammes“ darstellt. Es beschreibt, was sein wird, enthält aber nichts über die Auflösung der Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was sein wird. Deshalb können hier asketische Tendenzen sich zeigen, die schon bei Pls (1 Cor 7 1. s) durchblicken (vgl. auch zu 3 4). Während οἱ . . . οὐκ ἐμολύνθησαν an sich nur die zu bezeichnen braucht, die von sexueller Unzucht frei sind, geht παρθένου auf völlige geschlechtliche Abstinenz. Beide Momente gehen auch in jüdisch-apokalyptischer Literatur häufig ineinander über, z. B. Test. Rub., ein Traktat, dessen Thema die sexuelle Ethik ist. Παρθένος kann auch von Männern gesagt werden (s. Suidas s. v. Ἀβελ: οὗτος παρθένος καὶ δίκαιος ὑπῆρχε; Epiph. I 385 C; s. auch das apokryphe Leben Aseneth 3: ἐστὶν δὲ οὗτος ὁ Ἰωσήφ ἀνὴρ θεοσεβὴς καὶ σώφρων . . . καὶ παρθένος; vgl. auch Swete z. St.). Wenn hier nur von Männern gesprochen wird, so hat das seinen Grund darin, daß ursprünglich der Messias als Führer der Seinen im Kampf gegen den Antichrist gedacht ist. Denn auch nach späterer Anschauung (Mart. Polyc. 19 2; Passio s. Perpetuae 19) wird der Märtyrer durch den Tod zum aktiven Kämpfer gegen den Satan. Zu der Tendenz sexueller Askese s. auch Polyc. Phil. 5 3 Herm. Vis. II 2 3 Sim. IX 11. In οἱ ἀκολουθοῦντες liegt wohl die „johanneische“ Variante von Mt 10 38 vor: ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου. Dieser Gedanke der imitatio Agni (s. Augustin: *quid est enim sequi nisi imitari?*), der in der alten Kirche große Bedeutung gewonnen hat (s. Origen. in Joann. XI 16, fragm. ed. Brooke II 289; Euseb. h. e. V 1 10 Schwartz), wird noch verstärkt durch ὅπου ἂν ὑπάγει (so mit AC; S liest grammatisch korrekter ὑπάγει; s. auch Radermacher² 179); ἂν c. Ind. Präs. scheint die immer zu wiederholende Handlung zu meinen (s. auch Radermacher² 176 f.). Ἀπαρχή ist in LXX, Koine und NT in erster Linie = „Opfer, Gabe“ (z. B. Syll.³ 731 20; s. Index s. v.), erst in zweiter nach seinem ursprünglichen Sinn = Erstlingsgabe (s. Gradenwitz Berl. Philol. Wochenschr. 1914, 135 ff. und Moulton-Milligan s. v.); so sind also die 144 000 deutlich als Märtyrer charakterisiert; daher auch die Wendung τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ. 5 ist nach Zeph 3 13 gebildet (vgl. auch Js 53 9 Ps 14 1 ff. Jo 1 47 I Petr 2 23); aber das οὐ ψεύδεις

wird zum Inbegriff der gläubigen Gesinnung (s. zu 21 s). Den gleichen Ausdruck und Sinn haben mandäische Zeugnisse; „in ihrem Munde ist keine Lüge“ ist Merkmal der Frommen wie aller himmlischen Wesen (z. B. Ginza 9¹³). Das Bild vom Opfer wird in ἄμωμος wieder aufgenommen (s. I Petr 1¹⁹ Hebr 9¹⁴); als levitischer Opferterminus ist es zunächst nicht allgemein = „untadelig“, sondern speziell = „fehlerfrei“. Damit wird sachlich dem Märtyrer Sündenreinheit zugesprochen. Die gleiche Anschauung findet sich z. B. Ginza 18²⁰ f.: „Ein jeder, der aus Liebe zu seinem Herrn seinen Leib zum Morde hingibt, ist sündenrein, ohne Makel“. Die zweite Vision (6 f.) ist in 2 Strophen zu je 6 Zeilen gegeben; in 6 ist wegen der Korrespondenz von πετόμενον ὡς ἔχοντα hinter ἀγγέλον, μεσουρανίματι ein Zeilenschluß zu setzen; ebenso hinter αἰώνιον wegen Wiederaufnahme von εὐαγγέλιον; ἐπὶ πᾶν ἔθνος κτλ. erläutert in besonderer Zeile breit das τοὺς καθήμενους κτλ. Das Wort ἄλλος ist in c. 14 als Mittel verwandt, die einzelnen Visionen zu verbinden und zu scheiden und jede Gestalt als neue dramatis persona zu kennzeichnen (s. bes. 8. 9. 17); es hat deshalb nur die Bedeutung von „noch einmal, wieder“. Der Engel fliegt im Zenith, d. h. wie 8¹³ nach antiker Anschauung an der Stelle, wo er von allen Menschen auf der (als Fläche gedachten, s. zu 7¹) Erde gesehen und gehört wird. Daß Engel fliegen, ist eine im AT ungewöhnliche, aber im Judentum geläufige Vorstellung (s. z. B. Dan 9²¹ Mas.). Nur hier findet sich in „johanneischen“ Schriften das Wort εὐαγγέλιον, und es meint nicht das Evangelium, sondern jede Gottesbotschaft (s. zu 10⁷). Als Hörer sind die καθήμενοι ἐπὶ τῆς γῆς gedacht; der Ausdruck ist schon in LXX gelegentliche Variante von οἱ κατοικοῦντες κτλ. (s. Jer 32¹⁵ f.); so auch hier. Er bezeichnet, dem konstanten Gebrauch gemäß, alle bisher Ungläubigen. Die Botschaft bezeichnet den letzten Appell an die Menschheit vor dem Gericht; daß sie vor dem Ende „allen Völkern zum Zeugnis verkündet werden“ muß, ist die auch Mt 24¹⁴ ausgesprochene Erwartung. Ihr Inhalt in 7 ist der traditionelle Gehalt der jüdischen und urchristlichen Missionspredigt, deren Hauptinhalt der Glaube an den einen Gott ist (ähnlich formuliert auch I Th 1⁹ Act 14¹⁵ Herm. Mand. I 1¹ s. Dibelius z. St.); in τῷ ποιῆσαντι κτλ. ist auch der Stil solcher Predigt deutlich gewahrt. ὅτε δόξαν ist nach 11¹³ 16⁹ gleich μεταναστεῖτε; προσκυνήσατε c. Dat. oder ἐνώπιον bedeutet „anbeten vor Gott oder dem Drachen“, mit Acc. „sich verneigen“ vor dem Tiere und seinem Bilde (s. Bousset 163). Beide Konstruktionen und Bedeutungen sind in der Apc im allgemeinen deutlich geschieden (außer 16² 19²⁰); aber die Differenz ist in den Hs. bisweilen verwischt (s. zu 13¹⁵). Die dritte Vision in 8, ein Vierzeiler (nach dem Schema b b b b) ist Fortsetzung und Ergänzung der ersten Engelbotschaft; dort ein Evangelium der Welt, hier das Gericht für Babel. Zu der Wendung ἄλλος ἀγγελος δεύτερος (ähnlich in 9) s. zu 6; zu der Bedeutung Babylons s. Exk. nach 17¹⁸. Die Worte des Engels sind fast wörtlich nach Js 21⁹, der Zusatz ἡ μεγάλη, der in der Apc nie fehlt, nach Dan 4²⁷, der Relativsatz nach Jer 28⁷ f. gegeben. Aber dort ist Babylon ein „Becher in der Hand des Herrn“, aus dem „die Völker trinken“. Hier trinkt es selbst die Völker. Das bedeutet mythische Erhöhung Babels, das gleichsam aus sich selbst heraus zum Urquell aller Gottlosigkeit wird. Dann ist auch hier die Gleichung: Babylon = Rom sehr unwahrscheinlich (s. Exk. nach 17¹⁸). Eingefügt ist ferner in das Jeremia-Zitat aus Gründen des Stils und der strophischen Gliederung: θυμὸς τῆς πορνείας. Die Bedeutung von θυμός ist schwierig: entweder = Gift, Raserei, Rausch (hebr. etwa = נֶפֶשׁ; s. Hos 7⁶ Jer 28⁷), so daß die πορνεία der berauschende Trank wäre, den Babel allen Völkern kredenzt; oder = Zorn, dann ist „der Zorneswein ihrer Hurerei“ sub specie dei ge-

- 9 Und wieder folgt' ein dritter Engel ihnen, und rief mit lauter Stimme: »Wer je sich beugt dem Tier und seinem Bild, und
 10 nimmt auf seine Stirne oder seine Hand das Zeichen, — / er wird trinken von dem Zornesweine Gottes, der lauter ist, gewürzt im Becher seines Zornes; / und wird von Feuer und von Schwefel Folter
 11 leiden, vor heil'gen Engeln und vor dem Lamme; / und der Rauch von ihrer Folter steigt auf in Zeit der Zeiten, und haben Ruhe nicht bei Tag und Nacht, / die sich beugen vor dem Tier und seinem Bilde, und wer nimmt das Zeichen seines Namens. /
 12 Hie ist der Heil'gen Harren, die der Gebote Gottes achten und des Glaubens Jesu.
- 13 Und ich hörte eine Stimme aus dem Himmel also: »Schreibe! Selig die Toten, die im Herren sterben von nun an!« Ja, es spricht der Geist: »Sie sollen ruhn von ihren Mühen, denn ihre Werke folgen ihnen nach.«

sehen, er ist der Wein des göttlichen Zornes, der die Völker trifft, wenn sie ihn trinken. Nach der Analogie von 10 16¹⁹ 19¹⁵ ist diese schwierigere Deutung am wahrscheinlichsten. πορνεῖα und ἀσέβεια sind hier gleichbedeutend (s. auch Exk. nach 2 29); das ist geläufige jüdische Anschauung (z. B. Test. Rub. 43). Die vierte Vision (9—12) ist ein besonders kunstvolles Gedicht. Ein schildernder Zweizeiler leitet sie ein, ein prophetischer Zweizeiler leitet sie aus. Die Worte des Engels sind dann selbst wieder in einen Rahmen von zwei, inhaltlich und formal fast gleichlautenden Zeilen eingefügt; den Inhalt geben 3 kurze Strophen von je 3 Zeilen (s. Uebersetzung), deren Anfang durch καὶ αὐτός stark hervorgehoben ist. Dieser dritte Engelruf bringt die Ankündigung der Strafe für die Ungläubigen; das ist ein traditionelles Motiv, wie schon die reichlichen Zitate aus dem AT zeigen. Die Verbindung von φηρὶον und ἐκὼν (Singular!) zeigt, daß diese Ungläubigen mit den überlieferten Merkmalen gezeichnet sind, die die Anhänger des Antichrist haben (s. zu 13 15). So fehlt auch hier jede zeitgeschichtliche Beziehung etwa auf den römischen Kaiserkult. Ἐπὶ wird einmal mit Gen., dann mit Acc. konstruiert; das ist ungewöhnlich, hat aber wohl seinen Grund in dem jetzt stark hervortretenden Gleichklang, der bei ἐπὶ τῆς χεῖρὸς αὐτοῦ nicht so eindeutig wäre. Absichtsvoll ist in 10 (καὶ leitet nachdrücklich den Nachsatz ein; s. zu 10 7) das Bild vom Wein wieder aufgenommen und erweitert, aber in einem s. entgegengesetzten Sinne: Gott kredenzt den Zorneswein; so wird dieser Ruf zur Krönung der bisherigen Ankündigungen. Das Beisammen von ἀρχατος und κεκρασμένος erklärt sich aus Analogien wie Ps 75 9 und Ps. Sal. 8 15; ἀρχατος ist technisches Wort für „unverwässert“ (s. III Macc 5 2 und Wettstein z. St.), κεκρασμένος geht wohl auf die Ingredienzien, die zur Zubereitung des Weines verwendet werden (s. etwa P. Oxy. VIII 1088 55) und seinen berausenden Charakter verstärken. Freilich hat κραννισμὶ (zur Form des Part. Perf. s. Radermacher² 88) auch die Bedeutung „einschenken“ (so Homer Od. 5 93; ebenso κρανώ im Neugriechisch); doch ist sie hier zu farblos. Die Strafe bildet für die Ungläubigen „Feuer und Schwefel“, ein Zug, der der Erzählung von der Vernichtung Sodoms und Gomorrhas entnommen und für das Grauen des Endgerichtes typisch geworden ist (s. auch Js 30 33 Ez 38 22 III Macc 2 5). Feuer und Schwefel sind auch kultische Reinigungsmittel vor allem im Dionysosdienst (Suidas und Hesych, s. v. καθάρσις bzw.

αἰθρα; Ovid Fast. 4 739). Daß die Strafe der Ungläubigen sich im Angesicht der Engel vollzieht, wird in apokalyptischer Tradition manchmal erwähnt (s. Hen. 48 9 IV Esra 7 36 [III 5 11 Violet]; auch Lc 12 9 15 10). Sie wird zuerst in den LXX Js 66 24 Dan 12 2 bezeugt, wo das hebr. אַנְגְלִים mit (εἰς) ἑρα-σιν wiedergegeben ist; „heilige Engel“ scheint ursprünglich Umschreibung für Gott zu sein (s. Bousset Rel. d. Jud.² 308), daher die Voranstellung vor „dem Lamm“. 11 Die Dauer der Strafe wird verschieden angegeben, bisweilen unbegrenzt (so Js 66 24 und hier; doch beachte die artikellose Wendung εἰς αἰῶνας αἰῶνων, mit der gegenüber der sonst doppelt artikulierten Wendung doch wohl gleichsam eine andere Art Ewigkeit bezeichnet werden soll; ferner Hen. 27 2. 3 90 26 f.), bisweilen zeitlich begrenzt (Hen. 48 9 62 12. 13 und hier c. 21). Die Schilderung ruht auf Stellen wie Js 34 9 f. Gen 19 28, und hat deutliche Beziehungen sowohl zu 9 5 wie gegensätzliche zu 4 8. Ihren Sinn macht 12 klar, in dem durch das Engelwort hindurch der Seher zu den Gemeinden spricht; die ewige Strafe ist abschreckendes Beispiel. Ὑπομονή (außer den Sendschreiben nur 1 9 13 10 und hier, zum letzten Male in der Apc) kann nicht Geduld bedeuten, da die Heiligen „von der Erde losgekauft“ sind (4), sondern „Harren“ wie 1 9; danach auch 13 10. Fortan braucht von ὑπομονή keine Rede mehr zu sein (s. Einleitung zu c. 14). Die Partizipialwendung steht als unabhängige Apposition im Nomin. (s. zu 1 5); τηρεῖν τὰς ἐντολάς ist johanneische Wendung (s. zu 1 3 3 3 und vgl. Deißmann Licht v. Osten⁴ 322 8. 9). 13 Ist schon in dem die ersten vier Visionen abschließenden v. 12 die visionäre Situation nur äußerlich gewahrt, so bricht die fünfte Vision, eine sechszeilige Strophe, aus dieser Folge heraus. Kennzeichen dessen ist der Befehl: γράψον! Er findet sich nur im Anfang (1 11. 19; ausgeführt in c. 2. 3), in dieser Mitte und am Ende des Buches (19 9 21 5); ebenso „spricht der Geist“ am Anfang (c. 2. 3), Mitte und Ende (22 17); beides bezieht sich jedesmal auf die Gegenwart des Sehers und bezeichnet eine Pause in dem Fluge der Visionen. Daher ist ἀπ’ ἄρτι, das zu ἀποθνήσκοντες gehört, auch von der Gegenwart des Sehers zu verstehen und von der zeitlichen Folge der apokalyptischen Ereignisse zu lösen. Es ist gleichsam eine Zwischenrede des Sehers in seinem Werke, der erfüllt von der Größe des Kommenden unmittelbar zu seiner Gemeinde spricht, als wäre dieses da. Deshalb ist das Wort nicht von dieser Stelle zu entfernen (so Charles, der es hinter 13 18 rückt); gerade seine „Zusammenhanglosigkeit“ mit dem Vorhergehenden bindet es an diesen Ort (s. auch Swete z. St.). Es ist die zweite (vielleicht die dritte s. zu 16 15) Seligpreisung der Apc, die erste in ihrem apokalyptischen Teile; καὶ ist hier dem Sinne und der Wortstellung nach gleich ἀμήν (vgl. das häufige ἀμήν λέγω ὑμῖν in den Ev.). Die Begründung des „Ruhens“ ist merkwürdig. Das Bild von den Folgen der ἐργα erinnert an Stellen wie Pirke Aboth 6 9 (ed. Taylor² 103): *„In der Stunde, da der Mensch stirbt, begleiten ihn nicht Silber oder Gold oder künstliche Steine oder Perlen, sondern Tora und gute Werke“*. Die Übereinstimmung ist deutlich, ebenso aber der Unterschied. Dort sind Tora und gute Werke die Unterlagen, auf Grund deren das Urteil im Gericht gesprochen wird; das „Begleiten“ gehört in den Vorstellungskreis, in dem die Werke der Gläubigen „gewogen“ (Job 31 6 Prov 16 2 21 2 Ps 62 9 Dan 5 27; vgl. auch Weber 279 ff.) oder im Himmel aufgeschrieben bzw. in Truhen verwahrt werden, die am Gerichtstage sich öffnen (Apc Bar. 14 12 (II 4 12^b Violet) 24 1 (III 4 9) IV Esra 7 77 (III 10 6), s. auch Mt 6 19 f.). Dieses ἀκολουθεῖν aber ist nicht das Folgen eines Zeugen zum Gericht, die Gläubigen sind dem Gericht entnommen (1 ff.); es ist Beweis inneren Glaubens und Lebens, seine notwendige, aber auch alles umfassende Objektivierung.

- 14 Und ich sah, und siehe, eine lichte Wolke, und auf der Wolke sitzend gleich dem Menschensohn, der trägt auf seinem Haupte goldnen
 15 Kranz, und eine scharfe Sichel in der Hand. / Und wieder schritt ein Engel aus dem Tempel und schreit mit lauter Stimme zu dem, der auf der Wolke sitzt: / »Sende deine Sichel aus und ernte; denn kommen ist die Stunde deines Erntens und dürre ward der Erde
 16 Ernte.« / Und warf, der auf der Wolke sitzt, zur Erde nieder seine Sichel, und ging die Ernte übers Land.
 17 Und wieder schritt ein Engel aus des Himmels Tempel, auch er
 18 trug eine scharfe Sichel; und wieder schritt ein Engel vom Altar, dem war des Feuers Macht, und rief mit lauter Stimme dem, der die scharfe Sichel trug: / »Sende deine scharfe Sichel aus, und schneide Trauben von der Erde Weinstock, denn reif sind seine

Das „Draußen“ der Werke ist das „Dinnen“ des Glaubens; beides gehört untrennbar zusammen. Diese Zusammengehörigkeit veranschaulicht das schöne Bild vom Folgen der Werke (s. auch zu 21 und 22 12). Ähnlich heißt es Ginzā 23 17 ff.: *„Habet kein Vertrauen auf die Welt, in der ihr lebt . . ! Habet Vertrauen auf die schönen Werke, die ihr übet! Wenn ihr aus eurem Körper scheidet, könnt ihr euch auf die Werke eurer Hände stützen.“* Erst nach der Pause der 5. Vision folgt der Ankündigung des Gerichtes (6—12) eine zweifache Zurüstung zum Gericht (14—20). Die sechste Vision schildert in 14 zuerst das Erscheinen „wie“ eines Menschensohnes; wie 1 13 wird seine Majestät durch die feierliche Starrheit der Acc. (ὅμοιον υἱόν) gleichsam veranschaulicht. Ein Zweifel an der Identität der Gestalt hier und dort ist deshalb unberechtigt. Er kommt nach Dan 7 13 auf einer Wolke; aber während das AT die Theophanien mit νεφέλη καὶ γνόφῳ umhüllt (Ps 96 2, auch Dan 7 13 IV Esra 13 3 [VI 2 3 Violet] sprechen von „Wolken des Himmels“), heißt es hier und nur hier im AT und NT: λευκὴ νεφέλη. Da wird es lehrreich, daß auch die mandäische Quellen von „einer Glanzwolke“ sprechen z. B. Jo-Buch d. Mand. 116 15 von Johana: *„Sie setzten mich in eine Wolke, eine Glanzwolke“* (ܣܚܝܝܬܝܢܝܢ), ebenso Apc Petr 6. Auffallend ist ferner der „goldene Kranz“, den nach 4 4 die Ältesten trugen, während nach 19 12 der Logos, nach 12 7 13 1 sogar Drache und Tier Diademe tragen. (Ein ähnlicher Gradunterschied zwischen Krone und Diadem findet sich z. B. auch im Jo-Buch d. Mand. 185 15 ff.). Die Schlichtheit des Emblems steht wohl im Zusammenhang mit der Funktion, die der Kranz- und Sichelträger ausübt. Er richtet Erde und Welt (c. 16—18); die größere Aufgabe, Drache, Tier und Pseudoprophet zu überwinden, bleibt dem Logos „mit vielen Diademen“. Deshalb kann ihm hier auch ein Engel in 17 zur Seite treten, wie denn auch das Gericht über Babylon von Engeln durchgeführt wird. Jetzt wird auch deutlich, weshalb die Gestalt auf der Wolke nicht mit dem Namen der synoptischen Evangelien ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bezeichnet wird, sondern in Anlehnung an Dan 7 13 als ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου. Diese Bezeichnung ist also nicht dem letzten und tiefsten Wesen des Trägers angemessen; das ist allein bildlich τὸ ἀρπύριον und unbildlich ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Nachdem durch das Erscheinen des Lammes (14 1 ff.) die Funktionen, die es für den Glauben hat, gleichsam erfüllt sind, kann der „Menschensohn“ in seinen Funktionen der Erde gegenüber mit schlichterem Schmucke und nur gleichnisweise zu verstehendem Namen bezeichnet werden. Dem widerspricht auch 1 13 ff. nicht; dort sind in einem Bilde alle drei Funktionen Christi vereint; es hebt

mit dem schlichtesten Namen (eben ὄμοιος υἱὸς ἀνθρώπου), der deutliche Bezüge auf das Weltreich enthält, nur an, um mit den höchsten Titeln zu enden. Die Steigerung, die dort in einer Vision gegeben ist, ist dann in dem ganzen Buch (c. 4—19) ausgebreitet. Klar ist dann auch hier wieder der tiefe Wandel der eschatologischen Gesamtanschauung, die nur mehr als Moment in einer größeren Anschauung verwertet, was für die synopt. Evv. höchste Würde bedeutet. Der Engel in 15 kommt aus dem Tempel, d. h. aus Gottes Gegenwart; das ist für die 7. Vision nicht unwichtig. Die folgende Schilderung ruht auf Joel 3 13: ἐξαποστείλατε τὰ ὀρέγαντα ὅτι παρέστηκεν τρυγητός (vgl. auch Jer 28 33 Mc 4 29), εἰσπρεύεσθε πατεῖτε διότι πλήρης ἡ λήνός. Was hier als poetischer Parallelismus erscheint, ist als sachliche Doppelheit aufgefaßt; so schien das Wort von zwei Ernten, von mindestens zwei Erntenden und zwei Sicheln zu reden. Eine unmittelbare Analogie zu dieser Auffassung bildet die Szene der Kleiderverteilung unter dem Kreuz Jo 19 24, auch Mt 21 2 ff. Dieses Verständnis hat es auch bewirkt, daß neben dem ὄμοιος υἱὸς ἀνθρώπου ein zweiter Sichelträger, und dann natürlich ein Engel, erscheinen muß. Die Distanz zwischen beiden Gestalten ist dennoch sorgfältig gewahrt. Man hat deshalb kein Recht, aus sachlichen Gründen an 15 f. 17 Anstoß zu nehmen und sie als Interpolation auszuschneiden (so Charles z. St.). Die Worte des Engels, eine dreizeilige Strophe sind eine formvollendete Paraphrase des Joelwortes 3 13^a, bei der wohl der hebr. Text, nicht LXX benutzt ist. Dem Sichelwurf folgt in 16 ohne jeden Zwischenraum die Ernte (ἐβζλεν . . ἐθερίσθη); und dunkel bleibt, wer erntet. Diese Kürze scheint nicht ohne Absicht, s. zu 20. In 17 schließt sich, der 6. eng verbunden in Form und Inhalt, die siebte Vision (17—20) an. Die Schilderung der Handlung ist breiter; 17. 18^a und 19. 20 bilden 2 Strophen zu je 6 Zeilen, die das wiederum dreizeilige Engelwort einrahmen. Daß ein Engel neben den Messias tritt, ist nicht verwunderlich; auch Michael hat ja eine Funktion in dem Gerichts-drama (12 7 ff.). Er erscheint ohne jeden Schmuck, sitzt nicht, sondern schreitet; das beweist seine untergeordnete Stellung, die der Stellung des Engels in 15 gleich ist (beide kommen aus dem Tempel). Der nächste Engel in 18 kommt vom Altar, also gleichsam aus dem Vorhof des Tempels, d. h. er steht unter dem Engel von 17, ähnlich wie der von 15 unter dem Messias. Es ist der Altar, unter dem nach 6 9 die Seelen der Märtyrer liegen, auf dem nach 8 3 f. ein Engel die Gebete der Gläubigen darbringt. Der damit gegebene Beziehungsreichtum des Altarengels wird noch durch ὁ ἔχων κτλ. verstärkt. Der Ausdruck läßt an einen Engel denken, der über das Element des Feuers gesetzt ist; solche Naturengel sind häufig bezeugt (s. Hen. 60 11 ff. Jubil. 2 2 ff. und Bousset Rel. d. Jud.² 317). Daß es gerade der Feuerengel ist, erinnert an die bekannte iranische Vorstellung von der Vernichtung der Erde durch Feuer in der Endzeit (s. auch Lietzmann² zu I Cor 3 15). Aber dieser allgemeine eschatologische Sinn scheint hier noch eine besondere Färbung zu gewinnen. Hier erhebt der Feuerengel den Heroldsruf für das einbrechende Gericht, in 16 3 ff. der Wasserengel den Dankesruf für das sich vollziehende Gericht. So scheint die auch sonst bezeugte Verbindung von Feuer und Wasser symbolisch vertieft, indem Feuer das der Erde und ihren Mächten verwandte, Wasser das Gott verwandte Element darstellen. Das würde trefflich zu der mandäischen Anschauung stimmen, daß für das Auftreten des Lügenmessias das Feuer, für das Erscheinen des wahren Gottgesandten das Wasser charakteristisch ist (s. Beilage 11). Während in der 6. Vision aller Ton auf den Sichelträger fällt, liegt er hier mehr auf dem Rufer und besonders auf der Schilderung der Weinlese. Auch das bedeutet eine Distanzierung zwischen den beiden Bildern. Das Wort von

- 19 Beeren.« / Und warf der Engel seine Sichel hin zur Erde und schnitt der Erde Weinstock und warf's in Gottes große Zorneskelter;
 20 und ward gestampft die Kelter vor der Stadt, und Blut quoll aus der Kelter bis an der Pferde Zügel, tausend und sechshundert Stadien weit.
 15 Und ich sah ein ander Zeichen an dem Himmel, groß und wunderbar, sieben Engel mit den sieben letzten Plagen, weil Gottes Zorn in ihnen ward vollendet.
 2 Und ich sahe wie kristallnes Meer, das gemengt mit Feuer war, und die da überwunden hatten an dem Tier und seinem Bild und seines Namens Zahl, / sie stehn auf dem kristallinen Meer und
 3 haben Gottes Harfen, und singen den Gesang des Gottesknechtes Mose und den Sang des Lammes also: / »Groß sind und wunderbar die Werke dein, du Herre Gott, du Allbeherrscher; gerecht und

der Weinlese folgt dem 2. Teil des Joelwortes. 19 Ἀγνός ist im Griechischen bisweilen als doppelgeschlechtig behandelt; daher die Möglichkeit des Artikelwechsels: τὴν ληνὸν . . τὸν μέγαν, die Analogien im Hebr. hat (s. auch Radermacher² 110). Die Stellung des adjektivischen nach dem substantivischen Attribut entspricht hebr. Regel. Die Stadt in 20 ist ohne Zweifel ursprünglich Jerusalem; denn es ist jüdische Tradition, daß vor ihren Toren, nach Joel 3 12 ff. im Tale Josaphat (ein Name, den Theodotion mit χώραν τῆς κρίσεως übersetzt) das Gericht über alle Völker stattfindet [s. auch Hen. 53 1 Sach 14 2 ff. IV Esra 13 35 (VI 8 4 ed. Violet); Apc Bar. 40 1 (VI 19 2 ff.)] Aber diese „Stadt“ ist nach 11 8 „geistlich“ zu verstehen; sie ist Repräsentant der Welt. Ἀρχὴ τ. χαλινῶν . . ist ein häufiges Bild für die blutige Grausigkeit des Geschehens (s. Hen. 100 3 ff.). Ebenso heißt es Ginzā 417 15 ff.: „Da kommt jener König, läßt sein Pferd los, und dieses schreitet über sie bis zum Sattel in Blut, und der Wirbel des Blutes gelangt bis an seine Nasenflügel.“ Dunkel ist die Bestimmung des Raumes, den das Blut füllt; sie ist wohl nur schematisch und symbolisch 4 × 400 und bezeichnet deshalb die Ausdehnung der Erde, entsprechend dem „geistlichen“ Verständnis der Stadt (s. Victorinus; *per omnes mundi quattuor partes*). Allzu rational ist wohl, daß 1600 Stadien die ungefähre Ausdehnung Palästinas angeben sollen, die nach dem Itinerar des Antoninus von Tyrus bis El-Arisch an der ägyptischen Grenze 1664 Stadien beträgt. Zudem sind Itinerare für diese Zeit nicht bezeugt, deshalb Kenntnisse über die Entfernung zweier Orte kaum vorauszusetzen. Hieron. ep. 129 ad Dardan. nennt nur 160 Meilen = 1280 Stadien, nimmt aber wohl andere Grenzpunkte an. Sicherer ist schwer auszumachen, zumal S* 1200, 2037 gar 1666, Andreas-Kommentar 66, vers. aeth. 16 liest. Angesichts dieser breiteren Schilderung des Gerichtes fällt noch einmal auf, daß in der 6. Vision nur kurz gesagt ist: ἐθέρπισθη ἡ γῆ. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß 16 in bono sensu zu nehmen ist, als ein „Einsammeln der Gläubigen in die himmlischen Scheuern“, zumal θέρπισμός im NT immer nur diesen Sinn hat (s. z. B. Mc 4 29 Mt 9 37 f. 13 30 ff. Lc 10 2 Jo 4 35). Dann ist es ein traditionelles Motiv, das nur kurz berührt wird, weil sein Sinn schon in 14 1 ff. auf „johanneische“ Art vorweggenommen ist. So würden die beiden Visionen durch ihre gegensätzliche Bedeutung noch schärfer auseinandertreten. 1. XV bildet den Auftakt zu den 7 Schalenvisionen in c. 16. Die enge Zusammengehörigkeit beider Kapitel betont der Seher dadurch, daß er das

Hauptmotiv der „sieben letzten Plagen“ vorweg nimmt (1), ohne nähere Einzelheiten, nur nach seiner Bedeutung innerhalb des Ganzen der Apc gekennzeichnet. Die Zurüstung zu diesen Plagen (5–8) wird erst geschildert, nachdem in 2–4 der himmlische Gesang der Ueberwinder wiedergegeben und durch diese Stellung als ein Zwischenstück charakterisiert ist. Wieder begegnet also das literarische Mittel der Verschränkung, das die in sich abgeschlossenen Bilder eng miteinander verknüpfen soll. 2. Der Gesang in 2–4 ist nach 7⁹ ff. 12¹⁰ ff. das dritte und letzte Siegeslied der vollendeten „Ueberwinder“, wie die beiden ersten Sieg und Gericht vorwegnehmend. Es sind 5 Strophen; die zuständige Schilderung in 4 + 4, das Lied in 4 + 3 + 3 Zeilen. Die Situation ist die gleiche wie in 7⁹ ff.: vor dem Thron stehen die Ueberwinder; ihr Attribut sind Harfen, die nach 5⁶ 14¹ den Aeltesten und Engeln zukommen. Das ist Steigerung gegenüber 14¹–5. 3. Wie dieses Lied eine Wiederaufnahme von 7⁹–17, so die Zurüstung zu den 7 Plagen (15⁵–16¹) eine Wiederaufnahme von 8¹–6. Sieben Engel hier wie dort, die Plagen bringen hier wie dort. Aber dieses Bild ist auch in jedem Zuge Steigerung und Bereicherung. Hier erscheinen die sieben Engel in feierlichem Zuge und in der gleichen königlichen Tracht, wie in 1¹³ ff. Christus; sie schreiten aus dem Tempel, während in 8³ die Szene vor dem Altar, also im Tempel spielt. Dort bleibt dunkel, wer die sieben Posaunen gibt, und ein Engel gibt ein stummes Zeichen zum Beginn. Hier teilen die vier Wesen sieben Schalen aus, die „mit Gottes Zorn“ gefüllt sind, und „eine große Stimme“ spricht ein deutliches Wort des Anfanges. Und während dort Blitze und Donner in dem Himmel den Anfang begleiten, wird hier Gottes Tempel selbst raucherfüllt und unnahbar. Das Bild ist in 2 Strophen zu je 9 Zeilen gegeben. In 1 knüpft ἄλλο σήμερον an 12¹ ff. an; war dort der Beginn des Sieges Gottes geschaut, so hier seine Fortsetzung; es ist gleichsam das zweite Stadium, dem in 19¹¹ ff. das dritte folgt. Die sieben Engel haben „sieben“ Plagen; das Motiv ist rein literarisch (denn das sichtbare Symbol der Plagen, die Schalen, wird ihnen erst in 7 verliehen), um Stellung, Aufgabe und Sinn dieser Aufgabe zu bezeichnen nach Art eines Leitmotives, ebenso in 6. Der Zusatz τ. ἐσχάτας, der durch den ὅτι-Satz bestimmt wird, verbindet und scheidet sie zugleich von den früheren Plagen, etwa denen der sieben Siegel und der sieben Posaunen. Sie sind wie jene Vorbereitung, aber zugleich auch Teil des Gerichtes selbst (ἐτελέσθη s. zu 10⁷). 2 Das Bild vom Kristallmeere ist das gleiche wie in 4⁶; aber dort ist es der majestätischen Ruhe der Vision angepaßt, hier „mit Feuer gemengt“ und so selbst Symbol des anhebenden Gerichtes. Ursprung und Sinn dieses neuen, auf den Blitz bezüglichen Zuges gibt etwa sl. Hen. 29²: „*Von dem Glauben meines (d. i. Gottes) Auges empfing der Blitz seine wunderbare Natur, beides Feuer im Wasser, und Wasser im Feuer, und weder löscht dieses jenes, noch trocknet jenes dieses aus*“. Daß τοὺς νικῶντας ἐκ . . Breviloquenz sei etwa für τοὺς νηρίσαντας ἐαυτοὺς ἐκ τοῦ . . (s. 3¹⁰ Jo 17¹⁵) καὶ οὕτως νικῶντας (s. Blaf-Debr.⁵ § 212), ist sprachlich und sachlich unwahrscheinlich. Die Eigentümlichkeit der Wendung hängt wohl mit dem Sinn des Moseliedes zusammen (s. u.); sie ist prägnant gewählt, weil von einem Sieg über das Tier erst nach c. 19 die Rede sein kann. Sprachliche Analogien aus dem Lat. oder Hebr. (s. Charles z. St.) versagen, weil die Wendung, die nur hier begegnet, sichtlich ad hoc gebildet ist. Daß die „Sieger“ auf dem Meere stehen, daß sie in 3 das Lied des Mose singen, soll diese Szene als Steigerung gegenüber dem Siege Israels über die Ägypter kennzeichnen. Das setzt voraus, daß die Erzählung Ex 15 zu einem Typus eschatologischen Geschehens geworden ist, wie es bei den ägyptischen Plagen deutlich der Fall ist. Ty-

- 4 wahrhaft sind die Wege dein, o König du der Völker. / Wer fürchtet dich nicht, Herr, und rühmet nicht den Namen dein? Denn du allein bist heilig! / Denn kommen werden alle Völker, und werden vor dir beten; denn offenbar sind worden die gerechten Taten dein.»
- 5 Und darnach sahe ich, und es ward aufgetan der Tempel mit dem
6 Zelt des Zeugnisses im Himmel, und gingen aus die sieben Engel mit den sieben Plagen aus dem Tempel, gehüllt in Linnen, weiß
7 und licht, und um die Brust mit goldnem Gurt gegürtet. Und eines der vier Wesen gab den sieben Engeln der goldnen Schalen sieben, gefüllt mit Gottes Zorne, der lebt in aller Zeiten Zeiten. /
8 Und ward der Tempel voll des Rauches von Gottes Herrlichkeit und seiner Macht, und konnte niemand eingehn in den Tempel, bis daß vollendet warn der sieben Engel sieben Plagen; und eine große
16 Stimme hört ich aus dem Tempel, die rief den sieben Engeln zu:
»Gehet hin und gießet aus die sieben Zornesschalen Gottes auf die Erde!«

pisch ist sie schon Sap. Sal. 19 7 ff. verwendet; sieht man ferner, daß eben dort (19 20) von der Strafe über Sodom gesagt ist, daß πῦρ ἰσχυροῦ ἐν ὕδατι τῆς ἰδίας δυνάμεως καὶ ὕδωρ τῆς σβεστικῆς δυνάμεως ἐπελανθάνετο, dann scheint auch das mit Feuer gemengte Meer als eine Reminiszenz an die typische Verwertung der Sodom-Geschichte. Das Lied wäre dann ein Siegeslied über die „große Stadt“, die geistlich Sodom und Aegypten heißt. Die Erzählung vom Auszug aus Aegypten ist aber vor allem durch allegorische Interpretation auf das Schicksal des Einzelnen nach dem Tode gedeutet worden. Aegypten ist Bild der „Welt“ (s. zu 11 s), der Auszug Symbol des Abscheidens aus dieser irdischen und des Uebergehens in eine himmlische Welt; die Lieder des Mose und der Mirjam deshalb Triumphlieder der Ankunft im „Jenseits“ (Belege s. Beil. 12). Diese Allegorese begegnet schon im alexandrinischen Judentum, ist in gnostischen Kreisen weit verbreitet und noch in mandäischer Literatur lebendig (s. Lidzbarski Jo-Buch II, p. XXI). Daher heißen die Märtyrer wohl νικῶντες ἐκ τοῦ θηρίου, weil sie aus dem Bereich des Tieres „ausgezogen“ sind, daher stehen sie jetzt auf dem himmlischen Meere, was wohl eine Steigerung gegenüber dem Durchzug durch das Rote Meer bedeutet; daher können sie das Moselied anstimmen, das nicht nur ihren eigenen Sieg verherrlicht, sondern ebenso den des Lammes, das als Erster aus dieser Welt „ausgezogen“ ist und den Auszug seiner Gläubigen ermöglicht hat. So erklärt sich die schwierige Wendung: ᾠδὴν Μωϋσέως . . . καὶ ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου. Eine Streichung des einen oder anderen Gliedes dieser doppelten Wendung, wie sie verschiedentlich vorgeschlagen ist (Charles streicht das erste, die meisten andern Kritiker, so Spitta, Johs. Weiß das zweite), löst die Schwierigkeit nicht, sondern vergrößert sie. Wie um diese innere Verbindung von Urzeit und Endzeit zu bekräftigen, ist der Hymnus ganz im attischen Stile gestaltet, so ausgesprochen wie kein anderes Lied der Apc. Es steht Ps 110 2: μεγάλα τὰ ἔργα κυρίου, Ps 138 14 θαυμάσια τὰ ἔργα σου, Am 4 13 κυρ. ὁ θεὸς ὁ παντοκρ., Dt 32 4 ἀληθινὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κρίσεις, Jer 10 7. 10 τίς οὐ μὴ φοβηθήσεται, βασιλεῦ τῶν ἐθνῶν, Ps 85 9 πάντα τὰ ἔθνη . . . ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, κύριε, καὶ δοξάσουσιν τὸ ὄνομά σου, Dt 32 4 δίκαιος καὶ ὁσιος κύριος.

Der Seher hat nur das *ῥῆμα* durch *μόνος* verstärkt und die letzte Zeile hinzugefügt. Daß aus diesen zersplitterten Zitaten dennoch ein einheitliches Gedicht von strengem Bau und sorgfältiger Fügung geworden ist, beweist die dichterische und sprachliche Gewalt des Sehers. Daß dieses Lied ein Preis-, aber kein Siegeslied ist, ist sehr bezeichnend. Nichts verbindet die Sieger mit der Welt, nicht einmal das Bewußtsein des Sieges. 4 Zu *μόνος ῥῆμα* s. Rm 16²⁷ I Tim 6¹⁶; zu dem Gedanken vom Kommen der Völker s. zu 21²⁴ ff. 22². *δικαίωμα* bezeichnet sowohl das richterliche Urteil als die rechte Tat. Hier läuft beides auf dasselbe hinaus, denn Gottes Urteil ist seine Tat. 5 Die Pause, die nach *μετὰ ταῦτα εἶδον* zwischen 4 und 5 liegt (s. zu 4¹), betont die Wichtigkeit der folgenden Vision; ihr entspricht auch der feierlich umständliche Stil dieser beiden neunzeiligen Strophen (s. 6. 7. 8). Daß der Tempel schon in 11¹⁹ geöffnet war, läßt den Seher unbekümmert; einen Gegensatz zu 15¹ aus diesem Zug zu konstruieren (und 1 deshalb zu streichen), ist nicht angängig. Vielmehr macht er die literarische Art dieses Verses, die der Tendenz der Verklammerung entspricht, deutlich. Die etwas schwerfällige Bezeichnung *νῶς κατ.* ist wohl durch die hebr. Wendung: *מִשְׁכָּן אֶתֶּר מִשְׁכָּן* beeinflusst; *σκηνη* ist dann wohl zu fassen: *ἐν ᾗ ἡ σκηνη* (s. 21³), nicht *τοῦτ' ἐστιν ἡ σκηνη* (Bousset). 6 Bei der Angabe der Tracht ist der Text unsicher: *λίνον* 025. 051 und die meisten Min.; *λίθον* AC, *λινοῦν* 046. (*καθαροῦς λινοῦς* S). Das ursprüngliche ist wohl trotz Westcott-Hort *λίον*, welches dann vielleicht in Erinnerung an Ez 28¹³ in *λίθον* verschrieben ist. Denn *λίον* ist singulär (nur hier im NT); es bezeichnet eigentlich den Flachs, und anfänglich nur in attischer und ionischer Dichtersprache (Hom. Il. 9⁶⁶¹ Od. 13⁷³. 118 Aeschyl. Suppl. 120. 131) selten auch das Linnengewand (= *λινοῦν*), doch hat auch hier die Koine das Dichterwort vulgarisiert (Stellen bei Moulton-Milligan s. v.). Die Bedeutung Linnen wird sowohl durch die Attribute wie die parallelen Schilderungen in 19^{8.14} gefordert. 7 Wie Ez 10⁷ einer der Kerube dem Engel Feuer übergibt (vgl. Js 6⁶), so hier eines der vier Wesen die Schalen; die „Wesen“ haben offenbar dem Range nach eine Mittelstellung zwischen Gott und Engel. Kühn und wirkungsvoll wird statt: mit Zorneswein gefüllt (s. 14^{8.10}), nur „mit Zorn gefüllt“ gesagt, und zur größeren Steigerung eine doxologische Formel (s. zu 4⁹) hinzugefügt; ähnlich Hebr 10³¹: *φοβερὸν τὸ ἐμπνεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος*. Der Schrecken wird in 8 noch erhöht, der an berühmte attische Vorbilder angelehnt ist (Js 6⁴ 65⁵ Ez 10⁴ 44⁴; auch Ex 19¹⁸ III Regn 8¹¹ II Paral 7^{1—3}). Weil Gottes Zorn sichtbar geworden ist, ist er unnahbar geworden, bis sein Zorn „vollendet“ ist. Die „große Stimme“ aus dem Tempel muß Gottes Stimme sein, da niemand in dem Tempel weilen kann; aber es ist stilgemäß, daß Gott nicht genannt wird, und diese Namenlosigkeit wird durch den Ausdruck *θυμὸς τοῦ θεοῦ* noch hervorgehoben. Die Schalenvisionen. 1. XVI ist nach seiner Stellung und Bedeutung im Zusammenhang der Apc klar und eindeutig: es bildet zunächst die Einleitung zur Vernichtung Babels. Insbesondere sind die drei letzten der Schalenvisionen auf dieses Ziel gerichtet, von den Schmerzen, die die Bewohner des Reiches des Tieres zu leiden haben, führt eine stete Steigerung über die Versammlung der Könige, deren Ziel sich gegen das Lamm richtet, über die Erschütterung der Welt, die alle Städte vernichtet, zu c. 17. 18, die das besondere Gericht Babels bringen. Aber diese letzten Visionen ebenso wie die ersten vier, die sich mehr auf die Natur erstrecken, sind mehr als nur Vorbereitung, sie gehören selbst zum Gericht. In ihnen wird die Erde zur Wüste, den Menschen der Raum und die Möglichkeit des Lebens genommen; deshalb heißt es nachdrucksvoll in 17: „Es ist geschehen“, deshalb können diese Plagen die „letzten“

- 2 Und ging der Erste aus und seine Schale goß er auf das Land,
und traten auf Geschwüre, faul und böß, an allen Menschen, die
des Tieres Zeichen tragen, und die sich beugen seinem Bild.
- 3 Und goß der Zweite seine Schale auf das Meer, und ward es Blut
wie eines Toten, und alles lebend Wesen starb, das in dem Meere ist.
- 4 Und goß der Dritte seine Schale auf die Flüsse und die Wasserquellen:
5 und es ward Blut. Und hörte ich der Wasser Engel sagen: / »Gerecht
bist du, der ist und war, du Heiliger, daß also du gerichtet.
6 Denn Blut der Heil'gen und Propheten haben sie vergossen, und
7 Blut gabst du zu trinken ihnen; wert sind sie des.« / Und hörte ich
den Altar sagen: »Ja, Herre Gott du Allbeherrscher, wahrhaftig und
gerecht sind die Gerichte dein.«
- 8 Und goß der Vierte seine Schale auf die Sonne, und gegeben wurde
9 ihr, in Feuer zu versengen alle Menschen; und wurden alle Menschen
da versengt mit großem Sengen. / Und sie lästerten den Namen Gottes,
der über diese Plagen hat das Regiment, und Reue kam nicht
über sie, ihm Preis zu geben.
- 10 Und goß der Fünfte seine Schale auf den Thron des Tieres, und
ward sein Reich verfinstert, und sie zerbissen sich vor Qual die

heißen, die die Erde treffen, deshalb hat die Ueberschrift in 15¹ recht, daß „vollendet ward in ihnen Gottes Grimm“. So ist dieses Kapitel das Gericht über die Erde; und vorbehalten bleibt allein das Gericht über Babel und über Tiere, Könige, Menschen. Hier kann es sich dann nicht um irdische, sondern nur um dämonische Mächte handeln. Die Erde ist dann für den Seher nicht mehr der einzige Schauplatz des Gerichtes, wie etwa für die synoptische Apc, sondern wichtiger sind ihm die dämonischen Stätten und Gewalten geworden. 2. Dieser Zusammenhang beleuchtet auch die eigentümliche Verwandtschaft der 7 Schalen- und der 7 Posaunenvisionen (87 ff.), die die Verwandtschaft von c. 15 mit 7^{9–17} 8^{1–6} auffallend fortsetzt, so daß der ganze Komplex c. 15. 16 zu einer Wiederholung von 7^{9–9²¹} wird. Die Verwandtschaft ist durchgängig und erstreckt sich bis auf Einzelheiten, wie das Vorkommen geheimnisvoller hebr. Namen (s. auch Spitta 170 ff.); Dieser Aehnlichkeit gegenüber bekunden die vorhandenen Abweichungen nur das Streben, zu variieren und vor allem zu steigern; die Plagen werden stärker auf den Menschen zugespitzt (vgl. 16² f. mit 8⁷; 16⁸ f. mit 8¹⁰), oder wie in 16¹⁰ ff. in ihrer Wirkung gesteigert. Weshalb aber die Gleichheit des Schemas und seines Inhaltes? Die Versuche, sie durch Rückführung auf eine den Posaunen- wie Schalenvisionen gemeinsame literarische Vorlage begrifflich zu machen, sind bisher sämtlich gescheitert, und verschoben das Problem mehr, als daß sie es lösen (s. Bousset, Boll, Charles z. St.). Der Grund muß in dem Aufbau der Apc selbst liegen. Es ist zunächst ein negativer: Für das Stadium apokalyptischen Geschehens, in dem c. 16 steht, nach dem „Kommen des Menschensohnes“, steht dem Seher eine deutliche Tradition nicht zur Verfügung; das lehrt ein Blick auf die synoptische Apc, die mit dem hier in 14¹⁴ Erreichten abschließt. Es ist sodann ein positiver: Die 7 Schalenvisionen dienen dem gleichen Ziel wie die 7 Posaunenvisionen. Wie diese in allmählicher Steigerung hinleiten zum Erscheinen und Sturz des Drachen vom Himmel, so die Visionen zum Sturz der letzten Stätte des Anti-

christ, zum Falle Babylons. In fortgeschrittenem Stadium wiederholt sich also gleichsam dieselbe Entwicklung. Und diese Parallelität, die der Grund ist, daß auch c. 15 dem Abschnitt 7⁹–8⁶ konform gestaltet ist, greift auch auf c. 17 über, wo in deutlichem Kontrast zu c. 12 ein Weib mit grellen Farben geschildert wird, das auch inhaltlich zu der Himmelsgöttin von c. 12 konträr ist. 2 Die 1. Plage erinnert an die 6. ägyptische Plage (Ex 9 10 f. Dt 28 35), mit der sie durch wörtliche Berührungen verbunden ist. Aber die Plage ist universal; sie erstreckt sich auf alle Menschen. Auch der Zusatz: τοὺς ἔχοντας ist nicht begrenzend, sondern definierend. Eine eigentümliche Interpretation von Ex 9 10 f. scheint hier vorzuliegen. Dort hat Mose Ofenruß in die Luft gestreut, damit dieser „zu Staub werde über das ganze Land Aegypten“, und „an den Menschen zu Beulen werde“; es ist eine Art Sympathiezauber. Hier ist unmittelbar das Land und Geschwüre in ursächlichen Zusammenhang gebracht; das deutet auf midraschische Auslegungsweise. Für den Seher sind dann nicht die Menschen Gegenstand der Plage, sondern ebenso das Land; es ist so eine deutliche Beziehung zur 1. Posaunenvision hergestellt. 3 Die 2. Plage ist gleich der 2. Posaunenvision und durch sie ähnlich der 1. ägyptischen (Ex 7 17–21); aber in 8⁹ stirbt ein Drittel, hier πᾶσα ψυχή. Der Vergleich ὡς νεκροῦ ruft wohl das Bild eines in seinem Blute schwimmenden Ermordeten wach; so schwimmen die getöteten Lebewesen im Meer von Blut. So ist nach dem Lande das Meer vernichtet. 4 Die 3. Plage ist eine Variante von 8 10; auch hier Steigerung von einem Drittel zur Ganzheit. Das Lied des Wasserengels in 5 (zur Vorstellung von Elementenengeln s. Bousset Rel. d. Jud.² 317) gibt den Sinn aller Plagen; daß es hier eingeführt wird, ist wohl mit der religiösen Bedeutung des Flußwassers gegeben, wie sie ähnlich in mandäischen Quellen bezeugt ist (s. zu 14 18). Deshalb sind auch Umstellungen, wie die von Charles, der sie hinter 19 4 rückt, nicht am Platze. 6 Der Sinn ist, daß diese Plagen das Gericht sind, jene von 8 7 ff. es nur dunkel anzeigen; deshalb treffen sie hier alles Wasser und alle Menschen, dort nur ein Drittel. Das Lied hat 2 Strophen zu 3 Zeilen, setzt also die bisherige strophische Gliederung fort; erst die 7. Vision weicht charakteristisch von der Dreizeiligkeit ab. Daß die antwortende Stimme in 7 vom Altare dringt, hat in der Vorstellung 14 18 seinen Grund (s. dort); sie gibt eine Epitome von 15 3 f. Die Szene bedeutet wohl überhaupt Steigerung gegenüber 15 3; dort die Sieger, hier einzelne Engel, in 19 2 ff. dann alle Engelchöre, wo auch die Worte hier wiederholt sind. Während die ersten 3 Plagen in je einem Dreizeiler zusammengepreßt waren, werden sie jetzt allmählich breiter und steigern sich. Die 4. und 5. Schalenvision sind ganz parallel gebaut; jede besteht aus 2 Dreizeilern, von denen die erste die Plage, die zweite das immer gleich verstörte Verhalten der Menschen schildert. 8 f. ist 8 12 parallel; aber dort handelt es sich um teilweise Verfinsterung der Sonne, hier um Verstärkung ihrer Glut. Diese Aenderung, die wieder Steigerung ist, ist wohl doppelt begründet, einmal im Blick auf 10 f., sodann um ein Gegenbild zu der Schilderung der Märtyrerseligkeit in 7 16 zu geben: „Nicht wird die Sonne sie mehr sengen noch irgend Glut.“ Es kommt ein allgemeines Moment hinzu. Wie in 8 7–12, so liegt auch diesen vier ersten Visionen die Einteilung des Kosmos in Land, Meer, Wasser, Himmel zugrunde (s. auch 14 7). Aber nur der Vernichtung der Erde gilt das Gericht in c. 16, das Firmament bleibt erhalten bis 20 11. Deshalb kann auch hier nicht von einer Zerstörung der Sonne wie in 8 12 gesprochen werden. Zu καυματίζεσθαι . . . καύμα s. Radermacher² 120. Daß die Menschen noch Buße tun können, entspricht dem Engelruf 14 7. 10 f. Die 5. Plage, mit der sozusagen die Reihe der dämonischen Plagen anhebt

- 11 Zungen, / und sie lästerten den Gott des Himmels vor ihren Qualen und vor den Geschwüren, und Reue kam nicht über sie ob ihren Werken.
- 12 Und goß der Sechste seine Schale auf des Euphrat großen Strom; und trocken ward sein Wasser, damit bereitet sei der Weg der
- 13 Könige von Sonnenaufgang her. / Und ich sahe aus dem Mund des Drachen und aus dem Mund des Tieres und aus dem Mund des
- 14 Lugpropheten unreiner Geister drei, wie Frösche! / — Dämonengeister sind es, die da Wunder wirken — die ziehen zu den Königen der ganzen Welt hinaus, / zu sammeln sie zum Kampf am großen
- 15 Tage Gottes des Allherrschers. < Siehe, ich komme wie ein Dieb; selig, der wacht und achtet seiner Kleider, daß er nicht nackend
- 16 wandle, und man nicht sehe seine Schande. > Und sammelten sie an der Stätte, die hebräisch heißt: Harmagedon.

(analog 9 1 ff.), trifft „den Thron des Tieres“. Wo dieser stehe, ist nicht zu fragen. Es mag ursprünglich an Jerusalem gedacht sein; aber für den Seher wäre Jerusalem nur im „geistlichen“, nicht im empirischen Verständnis möglich. Auch hier ist die Parallele mit 9 1–12 ganz deutlich. Es scheint sogar, als sei der Hergang der 5. Posaunenvision hier einfach supponiert. Denn Finsternis (nur hier und 9 2 steht σκοτον, sonst immer σκοτίζειν) ist nur als Verdunkelung der Sonne möglich; Qualen, daß Menschen sich die Zungen zerbeißen, sind scheinbar keine Folge der Finsternis. Beides scheint vielmehr auf die Plage der Heuschrecken zu verweisen (9 1 ff.), deren Schwarm die Sonne verdunkelt, und die die Menschen quälen, daß sie den Tod suchen. Aber diese Annahme ist zu äußerlich und literarisch; auch ist es nicht richtig, daß Finsternis keine Qual und Wut verursachen könne. So wird in mandäischen Quellen Ur, der „*Herr der Finsternis*“ geschildert, wie er „*stöhnend in der Welt umherlief*“ vor Finsternis (Ginzā 169 21); und „*an dem Orte der Finsternis lagern*“, ist die schlimmste Strafe (ebd. 88 1 u. ö.). Die Plage erklärt sich also eindeutig aus der mythischen Bedeutung der „Finsternis“. Hier liegt dann wohl eine Steigerung gegenüber der ägyptischen Plage (Ex 10 21 f.) vor. 11 ist der in der 4.–7. Schalenvision (s. 9. 21) typische Refrain, der nur in der 6. bezeichnenderweise fehlt. Die Einfügung von ἔλκων zeigt, daß es dem Seher in 16 2 darauf ankommt, die Vernichtung des Landes zu schildern; erst nach dieser Vernichtung der Erde setzt die Qual der Menschen ein (in 8–21). So bekundet sie die Treue des Sehers gegenüber der Tradition; nach seiner eigenen Konzeption könnten „Geschwüre“ nicht in 2, sondern erst hier Erwähnung finden. Die 6. Vision in 12–16 besteht (nimmt man 16 15 heraus s. u.) aus 4 dreizeiligen Strophen. Sie ist Vorbereitung von 17 12 ff. und ihrem Kern nach identisch mit 9 13–21 bzw. der dort verarbeiteten Tradition, wie sie etwa Hen 56 5 f. vorliegt. Wie dort Engel die Könige des Ostens zum Sturm gegen „das Land der Erwählten“ treiben, so hier unreine Geister zum „Kampf am großen Tage Gottes“. 12 Daß Ströme am Tage des Gerichtes austrocknen, ist geläufige attische Vorstellung (Js 11 15 Jer 28 86 Sach 10 11; auch IV Esra 13 43–47 (VI 9 4–8 Violet). Aber nachdem in 4 alle irdischen Ströme vernichtet sind, kann hier nicht von der Austrocknung eines geographisch bestimmaren Flusses die Rede sein. Der Euphrat muß vielmehr wie in 9 14 gleichsam die Grenze darstellen, die die Erde von der in 13 erwähnten Stätte

der Dämonen scheidet. Dann sind aber auch die „Könige vom Sonnenaufgang her“ dämonische Wesen, und „Könige“ heißen sie, weil ihnen nach verbreiteter Anschauung die Herrschaft über die Welten zugefallen ist. Nur so begreift es sich, daß Drache, Tier und Pseudoprophet am Euphrat auftauchen; sie befinden sich sozusagen in ihrer Heimat. Dieser Anschauung ist die mandäische durchaus konform, nach welcher ebenso der Euphrat die Welt der Geister von der Welt der Menschen scheidet (Jo-Buch II 132 ff.; Lit. 36. 244; Ginza 61 24 f. u. ö.). Dort ist freilich das Jenseits des Euphrat das Reich der Frommen (ebenso IV Esra 13 43 [VI 94 Violet]¹), hier das Reich der Dämonen. In dieser Wendung in malam partem hat sich wohl die geschichtliche Erfahrung nicht nur des jüdischen Volkes, sondern ebenso der antiken Kulturreiche, vor allem seit der Zeit Alexanders des Großen, erhalten, die ihren Bestand gegen die zerstörenden Einfälle der östlichen Gebirgsvölker ständig zu sichern hatten. **13** Der Dreieit von Drache, Tier und Pseudoprophet (s. Exk. nach 13 10) entspricht die Dreieit unreiner Geister; sie ist ein Kontrast zu der Dreieit der Engel von 14 6 ff. Der Zusatz $\omega\varsigma \beta\acute{\alpha}\tau\tau\alpha\chi\omicron\iota$ (es steht der Nomin., weil eine Abhängigkeit von $\epsilon\iota\delta\omicron\nu$ kaum noch empfunden wird) weist auf die persische Vorstellung, in der Frösche als Repräsentanten des Ahriman gelten (Vendidad 14 5 18 73 u. ö.), im Gegensatz etwa zu hellenischen und ägyptischen Mysterienanschauungen, wo Frösche eine Art heiliger Tiere sind (Aristoph. Ranae 211; und häufig auf ägyptischen bildlichen Darstellungen). Die Einfügung soll vielleicht die Erinnerung an die ägyptische Froschplage wachrufen, die im AT als besonders grauenvoll betrachtet wird (Ps 77 45 104 30 Sap. Sal. 19 10). Der ersten Parenthese folgt in **14** eine zweite, die den Abscheu mehrt; darüber zerbricht die Konstruktion. Der Gen. bei $\piνεύματα$ ist definierend wie Lc 4 33; denn Dämonen haben nicht Geister, sondern sind Geister. Daß sie Wunder wirken, ist wohl antizipatorisch gesagt: Durch Wunder sammeln sie die Könige der Welt zu widergöttlichem Kampf. $\alpha \epsilon\kappa\tauορ\epsilon\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$ zeigt das Anakoluth; es müßte $\epsilon\kappa\tauορ\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\alpha$ heißen. Die Könige der $\omicron\iota\chi\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ (der Ausdruck auch 3 10 12 9) verlangen einen Gegensatz, nachdem vorher von östlichen Königen gesprochen war. Er kann dann wohl nur in der Gegenüberstellung von Menschenwelt und Dämonenwelt gefunden werden. Sind auch unter diesen Königen Dämonen zu verstehen (s. Exk. nach 16), so werden gleichsam alle dämonischen Wesen aufgeboten. Verwandt ist es, daß im Ginza 81 f. der „König der Finsternis“ zum Kampfe gegen den Gottgesandten „alle seine Heere“ sammelt. **15** ist nach Form und Inhalt an dieser Stelle unmöglich; nur Christus kann der Sprecher sein, aber Christus spricht nicht in der Apc 4—21 5. Die Worte sind nicht an Könige und Nationen, sondern an die Gemeinde und die einzelnen Gläubigen gerichtet. Auch wechselt die strophische Gliederung von 3 auf 4 Zeilen, und wird Zusammengehöriges wie 14 und 16 getrennt. Das bedeutet, daß die Worte hier an falschem Ort stehen, wohin sie durch irgendein Versehen versprengt sein mögen, wie schon Beza sah. Sprache und Stil aber zeigen zweifellos die Eigentümlichkeit des Sehers und sind dem Schreiben nach Sardes (31 ff.) nächst verwandt. Dort haben sie hinter 33 sprachlich, metrisch und sachlich einen guten Platz (s. dort; auch Kōnnecke, Emend. zu Stellen des NT 35 f.; Charles z. St.). **16** Der Zug erinnert unmittelbar an Hen. 6 5, wo die gefallenen Engel zum Aufruhr auf dem Berge Hermon sich versammeln. Daß hier eine verwandte Tradition vorliegt, zeigt wohl der Name Harmagedon.

1. Der Name $\alpha\lambda\mu\alpha\tau\epsilon\gamma\epsilon\alpha\delta\omicron\nu$ weist auf den hebräischen Namen (beachte das ausdrückliche $\epsilon\beta\beta\alpha\tau\omicron\iota$) מְגִדּוֹ מְגִדּוֹ. In Such 12 11 steht der Name auch als מְגִדּוֹ und LXX transkribieren es als Μαγεδδῶ. Der „Berg von Megiddo“ ist ohne Zweifel der Karmel,

- 17 Und goß der Siebte seine Schale auf die Luft; und eine große Stimme ging vom Tempel aus, vom Thron und rief: »Es ist geschehn.« / Und es geschahen Blitze, Stimmen, Donner, und es ward ein großes Beben, dergleichen niemals war, seit Menschen waren auf der Erde, also gewaltig war das Beben. / Und wurde dreigeteilt die große Stadt, und stürzten hin der Völker Städte; und Babylon der Großen ward gedacht vor Gott, zu geben ihr den Becher mit dem Weine seines grimmen Zornes. / Und alle Inseln flohen, und Berge wurden nicht gefunden; und großer Hagelschlag wie Pfunde schwer geht von dem Himmel nieder auf die Menschen. / Und lästerten die Menschen Gott ob der Plage dieses Hagelschlags, denn übergroß ist seine Plage.
- 17 Und einer kam der sieben Engel, die die sieben Schalen trugen, und redete mit mir also: / »Tritt her, ich will dir zeigen das

an dessen südöstlichen Ausläufern Megiddo lag (s. Guthe Bibelwörterbuch unter Megiddo). Dort also versammeln sich die „Könige“. Dazu bietet Ginzä 121 13 ff. (vgl. auch 125 4 132 4 197 20) eine überraschende Parallele: *„Ruha und die Planeten brachen dann auf, und stiegen auf den Berg Karmel. [Auf den Berg Karmel] stiegen sie und heckten Mysterien der Liebe aus“*. So ist hier der Karmel der typische Ort der „Bösen“, auf dem sie Pläne gegen den Erlöser und seine Gläubigen schmieden. Das kann nur eine alte jüdische Tradition sein, die ihren Ursprung wohl in der Geschichte Elias und der Baalspriester hat. Auf sie spielt vielleicht auch Dan 11 45 an; denn der Name קַרְמֶל בְּרִי־קַרְמֶל , an dem Antiochus lagert, spiegelt den anderen קַרְמֶל בְּרִי־קַרְמֶל (= Berg seiner Kostbarkeit) wider, der eine naheliegende Volksetymologie für den „Berg von Megiddo“ bietet. (Auch X retrovertiert deshalb hier den Namen Harmagedon in קַרְמֶל בְּרִי־קַרְמֶל , s. Bousset z. St.). Auf die Tradition vom Karmel wird hier dann bewußt, aber verhüllend angespielt. 2. Ist aber der Karmel der gleichsam providentielle Versammlungsort der bösen Geister, dann liegt es nahe, auch hier die $\text{βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ἐλθῆς}$ als die $\text{ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου}$ (I Cor 2 8), d. h. als Geistermächte zu verstehen. Der gleiche Sinn liegt auch wohl in 1 5 vor und wird dort noch durch die dann unmittelbar einleuchtende Parallele zu Ph 2 10 f. gestützt, wo der erhöhte Christus κύριος aller Geistermächte ist, wie in 1 5 Christus nach seiner Auferstehung $\text{ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς}$ ist (s. Dibelius² zu Ph 2 10 f.). Ebenso sind wohl auch in 17 9 f. die βασιλεῖς Dämonen (s. Exkurs nach 17 18).

17—21 Die 6. Vision war im strengen Sinne keine Plage, sondern Vorbereitung einer Plage. Das ist wohl beabsichtigt; so schwebt sie als dunkle Wetterwolke über dem Kommenden, die sich in 19 17—21 entladen hat. Um „so gewaltiger ist die Plage“ der 7. Vision. Sie enthält die äußerste Vernichtung der Erde; nicht nur Zerstörung des von Menschen Geschaffenen, sondern Beseitigung alles Hochragenden, d. h. aller Berge und Inseln. So ist die Erde im strengen Sinne eine „Wüste“ (17 3). Nur Babel und Menschen, „Könige“, Tiere bleiben. Die strophische Gliederung dieser längsten der 7 Schalenvisionen ist durch die 5. und 6. angezeigt; der Eingang wie der Ausgang (καὶ ἐβλασφήμησαν s. 9. 11) sind je ein Dreizeiler. Diese Strophen umschließen das Hauptstück (18—21^a), das zwanglos sich in 3×4 Zeilen ordnet. So entsteht ein klares und geschlossenes Gedicht, in dem auch das Schema des Gleichklanges gewahrt ist (17: b a c; 18: a b a b; 19: b c a a 20: c c 21: b b a b b). Die Stimme in 17 ist nach 1 Gottes Stimme; wie am Ende (21 6), so auch hier am Anfang tönt das γέγονεν . Es ist dem Sinne

nach gleich: ἐταλέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ (15₁) und hat sein Recht darin, daß die 7. Vision die vollendete Zerstörung der Erde bedeutet. Die Beschreibung des Erdbebens in 18 ist unmittelbar nach Dan 12₁ gegeben (s. auch Ass. Mos. 8₁ Mc 13₁₉); es scheint ein Anklang und Rückverweis auf 11₁₃ beabsichtigt, vor allem in 19. „Die große Stadt“ (s. 11₈) kann nur ursprünglich Jerusalem sein; doch bekundet sich in dem Fehlen des Eigennamens wohl das „geistliche“ Verständnis des Sehers (s. zu 10). εἰς τρία μέρη ist wiederum Steigerung gegenüber dem ἑξάκτον von 11₁₃ und besagt die völlige Zerstörung. Das gilt ebenso für die „Städte der Völker“; der Seher richtet mit Pls und dem Urchristentum seiner Zeit den Blick nur auf die Städte (vgl. Lohmeyer Soziale Fragen im Urchristentum (1921) 87 f.). Die Wendung ἐμνήσθη κτλ. (zum Passiv s. Ez 3₂₀ Act 10₃₁ u. ö.) ist sorgfältig gewählt; dem Sinne nach ist sie gleich: ἤλθεν ὁ καὶρός (11₁₈), aber sie zeichnet Gott als den Urheber des Entschlusses, ohne ihm den Anthropomorphismus des sich Besinnens zuzusprechen. Damit hat die Plage universale Bedeutung. Nach der gerade verkündeten Zerstörung aller Städte ist es dann aber unmöglich, unter „Babel“ eine empirische Stadt zu verstehen (s. Exk. nach 17₁₈). Zu 20 s. 6₁₄ und 20₁₁; das Motiv, daß Berge und Inseln (als Berge im Meer) verschwinden, hat zweifachen Sinn: Es ist Zeichen des Weltendes (Ass. Mos. 10₄ Hen. 1₆ Sib. 8₂₃₄ ff.) wie Zeichen der neuen Erde, auf der nach persischer Vorstellung alle Berge als Stätten des Ahriman beseitigt sind und das Land eine sanfte Ebene ist (Bundah. 30₃₃ Sib. 3₇₇₆ f.; auch Mand. Lit. 206). Daher die Wendung auch in Js 40₄ Bar 5₅ ff. Ps Sal 11₅ (s. zu 6₁₄). Der Hagelschlag ist nach der 7. ägyptischen Plage gezeichnet (χάλαζα πολλὴ σφόδρα, ἥτις τοιαύτη οὐ γέγονεν ἐν Αἰγύπτῳ Ex 9₂₄); er ist das Symbol des göttlichen Zornes (Js 28₂ Ez 38₂₂ Sap. Sal. 5₂₂). ταλαντίαιος (nur hier im NT, aber gut bezeugt in der Koine) ist wie ein Talent schwer, das mit etwa 125 librae angegeben wird (vgl. auch Jos. ant. III 6₇). Das Gericht **XVII—XIX 10**. 1. c. 17 eröffnet den zweiten Akt des Gerichtsdramas, der bis 19₁₀ reicht und zu seinem einzigen Gegenstand den Sturz Babylons und seiner Macht hat. Wieder enthält dieser Abschnitt 7 deutlich voneinander geschiedene Visionen (s. Inhaltsverzeichnis). Es ist für den Aufbau der Apc wichtig zu sehen, daß die gottfeindliche Macht und Pracht Babylons hier zum ersten Male in deutlichem Bilde vorgestellt und verurteilt wird, und daß das Gericht mit diesem Akt nicht sein Ende findet. Wäre unter Babel Rom zu verstehen, so würde an dieser einzigen Stelle der planmäßige Aufbau der Apc, ihr lückenlos fortschreitender Zusammenhang peinlich unterbrochen. Denn nach der Verwüstung der gesamten Erde, der Vernichtung aller Städte in c. 16 könnte dieses Gericht nur als ein Nachtrag angesehen werden. Dazu stimmt aber nicht das geheimnisvoll Großartige dieser Schilderung, die vor allem in c. 18 ein prophetisches Pathos gewinnt, das dieses Kapitel den grandiosesten Stellen attischer Prophetie ebenbürtig zur Seite stellt. Dieses Gericht bedeutet gegenüber dem von c. 16 in jeder Hinsicht erhabene Steigerung. Dann aber ist es unmöglich, in ihm nur einen Nachtrag, und das bedeutet sachlich, in Babel ein Abbild Roms zu erblicken. Nicht um irdische Mächte kann es sich mehr handeln, die in c. 16 abgetan sind, sondern um dämonische Wesen; sie leiten dann über zu der dreifachen Reihe von dämonischen Herrschern, die in 19₁₇ ff. überwunden werden. So verwehrt schon der Einblick in den Aufbau der Apc die Identifikation von Babel und Rom. Der Abschnitt c. 17 f. ist in mancher Hinsicht eigentümlich; ein Gericht über Babel soll er bringen, aber er enthält in 17_{16—18} nur die Ankündigung des Gerichtes, und c. 18 betont, daß es vollzogen sei. Er bringt das Bild des Weibes auf dem Tiere; aber

- 2 Gericht der großen Hure, die über vielen Wassern thront, / und mit ihr hureten die Könige der Erde, und wurden trunken alle Erdbewohner von dem Weine ihrer Hurerei. / Und er entführte mich im Geist in eine Wüste. / Und ich sah ein Weib, auf scharlachrotem Tiere sitzend, das ist bedeckt mit lästerlichen Namen, hat sieben

die Deutung beschäftigt sich fast nur mit dem Tier. Und sie ist doppelt orientiert; sie weissagt einmal den Kampf des Tieres und der zehn Könige gegen das Lamm (14), sodann ihre Rache an dem Weibe. Tier und Könige sind also einmal die Feinde des Lammes, dann die Werkzeuge Gottes im Kampf gegen die Feindin des Lammes. Es gilt die Elemente dieser Anschauung zu sondern, ehe sie in ihrem Zusammenhang begriffen werden können. 2. Die herkömmliche Deutung ist etwa folgende: In 17.1—6 ist das Weib die Urbs Roma, die als Göttin seit langem im Osten kultische Verehrung in eigenen Tempeln gefunden hatte (s. 17.18). Auch das Sitzen auf einem Tier sei ein Zug, der orientalischen Götterbildern eigen ist (vgl. etwa die Darstellungen des Mithra und der Dea Syra Wendland Kultur² Taf. 14). So werde das „Staunen“ (s. zu 7) des Sehers begreiflich. Weib und Tier stehen dann in enger religiöser Verbundenheit; beide drücken den gleichen kultischen Sinn aus. Ist die Bedeutung des Tieres erklärt, so auch die des Weibes. So begreife es sich, daß vor allem das Tier gedeutet wird. Aus zeitgeschichtlichen Beziehungen soll hinzukommen, daß der Kult der urbs Roma häufig der erste und wichtigere gewesen und oft nur in seinem Gefolge der Cäsarenkult entstanden ist, und zwar ein Kult niemals nur des lebenden Cäsars, sondern immer auch der Reihe seiner Vorgänger, d. h. der Institution des Cäsarentumes. So wären Weib und Tier im heidnischen Kult selbst verbunden. Daß aber das Weib selbst besonders geschildert werde, habe verschiedene Gründe: Einmal zeichne die attische Tradition das Bild gottfeindlicher Städte unter dem Bilde einer Dirne (so Tyrus Nah 3.4, Ninive Js 23.16 f.) und setze zu ihrer lasterhaften Pracht das Bild des Gerichtes über sie in eindrucksvollen Gegensatz; dieses traditionelle Motiv habe auch der Seher benutzt, um grandioser als seine Vorgänger die Macht und die Strafe Roms zu schildern. So scharfsinnig diese Deutung auch ist, so bleibt sie dennoch erheblichen Schwierigkeiten ausgesetzt, die erst in der Einzelerklärung herausgestellt werden können. Die Schilderung der ersten Vision (1—6) ist strophisch sorgfältig gegliedert; 3 × 3 Zeilen leiten sie ein, 5 × 3 zeichnen das Bild, von der Einleitung durch eine selbständige Zeile getrennt, die „die Entführung“ des Sehers berichtet. 3. Die Deutung des Bildes ist in 17.7—18 in drei Absätzen gegeben, die auch in ihrer strophischen Gliederung voneinander geschieden sind: 1. 7.8 das Tier; 2. 9—14 die 7 Häupter und 10 Hörner; 3. 15—18 das Weib. Drei Motive sollen miteinander in dieser Deutung verbunden sein; einmal sei das Tier „aus dem Abgrunde“ der Antichrist, und als solcher im Bunde mit den „Königen“ der Widersacher des Lammes. Das Tier sei sodann mit seinen 7 Köpfen Bild des Cäsarentums, d. h. Symbol für 7 Kaiser. Es sei endlich gleich einer bestimmten legendären Kaisergestalt. Aber schon hier erhebt sich ein Einwand. Daß die 7 symbolisierten Kaiser (9 f.) die mit Augustus beginnende Reihe geschichtlicher Kaiser, der erwartete achte also Vespasian sein müsse, ist nicht ohne weiteres einleuchtend. Die Zahl 7 ist durch die Tradition des mythischen Ungeheuers gegeben (s. zu 12.3); sie ist sogar außerhalb der Ape typisch für Rom (s. auch zu 1.16). „*Et septemgeminio jactantior aethera pulset Roma iugo*“, sagt später Statius (Silvae IV 1.16) und gibt damit einer älteren und verbreiteten Vorstellung

Raum (vgl. auch Bachofen Gräbersymbolik der Alten 285 f.). Die Zahl 7 ist also, selbst wenn sie hier in Verbindung mit Rom gebracht wäre, gleichsam dogmatisch, nicht historisch bestimmt. Aber wie dem auch sei, es geht zumindest hervor, daß die Deutung ein Orakel ist, geschrieben für Wissende, und allein die Frage zu stellen ist, an welches Motiv der Seher angeknüpft hat. Es ist zweifellos das des „Achten“, der zugleich „einer der Sieben ist“. Hier soll die Legende von dem Wiedererscheinen des Nero hineinspielen, die in dieser ausgebildeten Form etwa am Ende der achtziger Jahre nachweisbar ist. Die Legende, die bei Sueton und Tacitus, vor allem dann in den sibyllinischen Orakeln in verschiedener Form begegnet (Näheres bei Bousset 416 ff.; Charles II 80 ff.), sagt, daß Nero nicht wirklich gestorben, sondern nach dem Osten entschwunden sei und von dort in Bälde wiederkehren werde, um an Rom Rache zu nehmen; sie ist dann schon vor der Ape, wohl in jüdischen Kreisen, mit der Erwartung vom Antichrist und Beliar verbunden worden; und diese Verbindung hat den Nero redivivus zu einer satanischen Macht umgestaltet, die in ihrem Solde die Könige des Ostens hat (Sib. 5 28 ff. 33 ff.; zur Chronologie s. Rzach und Geffcken). Aus dieser Verbindung, die aber nur sehr undurchsichtig bezeugt ist, soll schon in diesem Kapitel das doppelte Ziel stammen, dem der Angriff „des Tieres und der zehn Hörner“ gilt. Als Nero redivivus ziehe das Tier und die östlichen Könige gegen Rom, als Antichrist gegen das Lamm und die Gläubigen. Das mannigfach Schillernde der dem Seher gegebenen Deutung sei also in der aufgenommenen Ueberlieferung begründet, bzw. in einer irgendwie vorgenommenen Uebersetzung verschiedener Quellenstücke. Auch diese Erklärung kann erst später geprüft werden. In 1 begegnet die Gestalt des angelus interpres, die 19 21 dem Seher ebenso zur Seite steht; sie begleitet ihn gleichsam bei den Schrecken des Gerichtes (s. auch zu 41). Die Worte des Engels sind die Ueberschrift von c. 17. 18, die zusammen das Gericht enthalten. Die Bezeichnung „Hure“ ist in erster Linie ein Ausdruck des Abscheus vor heidnischem Götzendienste. Aber so oft auch atlische Propheten das religiöse Treiben vor allem heidnischer Großstädte als ein „Huren“ brandmarken, niemals ist eine Stadt, sei es Ninive oder Tyrus oder Babylon, als „die Hure“ oder gar die „große Hure“ bezeichnet worden. Dieser Titel erklärt sich also nicht eindeutig aus atlischer Tradition. Daß das Weib „an vielen Wassern“ sitzt, ist Jer 28 (51)¹³ entnommen (hebr. Text; LXX übersetzen anders) und dort von Babylon gesagt, in Anspielung auf seine geographische Lage. Der Zusatz wäre bei Rom geographisch unberechtigt. Aber diesem Umstand ist keine Beweiskraft zuzumessen; denn der Seher will keine geographische Beschreibung geben (er stellt zudem das Tier in die Wüste), sondern zeigen, daß das atlische Wort von Babylon glaubensmäßig zutrifft. Es ist also göttliche Bestimmung, daß Babel an vielen Wassern thront, und sie ist Ausdruck seiner Macht und unangreifbaren Sicherheit. Die Wendungen in 2 sind mit fast denselben Worten, aber in umgekehrter Reihenfolge in 18 wiederholt (s. auch zu 148). Der erste Teil klingt an Js 23 17 (hebr. Text), der zweite an Jer 28 (51)⁷ an. Das Jesaja-Zitat spricht unter dem Bilde des „Huren“ von dem Handel, den Tyrus mit allen Völkern treibt; hier „huren alle Könige“, d. h. treiben heidnischen Götzdienst. In das Jeremia-Zitat ist sogar das Wort πορνεία erst eingefügt; im Grundtext ist der Wein Jahwes ein berauschender Trank. Alles das sind kleine Zeichen, daß hier nicht mehr eine geschichtliche Stadt gemeint sein kann. Der Relativsatz wird in einem Hauptsatz (καὶ ἐμεθύσθησαν κτλ.) fortgeführt; das ist gut griechisch und gut hebräisch (s. Radermacher² 218). 3 Der feierlichen Aufforderung des Engels entspricht die ausführliche Schilderung vom

- 4 Häupter und zehn Hörner. / Und war das Weib gehüllt in Purpur und in Scharlach, geschmückt mit goldnem Schmuck und köstlichem Gestein und Perlen; / und einen goldnen Kelch trägt sie in
 5 ihrer Hand, gefüllt mit Greuel und dem Unrat ihrer Hurerei, und geschrieben steht auf ihrer Stirn ein Name, ein Geheimnis: / »Babylon die große, der Huren Mutter und des Greuels der Erde.« /
 6 Und trunken sahe ich das Weib vom Blut der Heiligen und von dem Blut der Zeugen Jesu. / Und großes Staunen kam mich an,
 7 da ich es sah, und sprach zu mir der Engel: »Warum denn staunest du? / Ich will dir sagen das Geheimnis dieses Weibes und des Tieres, das sie trägt, das die sieben Häupter hat und die zehn
 8 Hörner. / Das Tier, das du ersahest, war und ist doch nicht, und steigen soll es aus dem Abgrund, und ins Verderben leitet es. / Und staunen werden, die auf Erden wohnen, deren Name nicht geschrieben ist im Buch des Lebens von Anbeginn der Welt, / wenn sie das Tier erschauen, das war und nicht ist und wird wieder sein. /
 9 Hie ist der Geist, der Weisheit voll: Die sieben Häupter, sieben Berge sind's, allwo das Weib auf ihnen thront, und sieben Könige

Beginn der Vision; sie findet in der Wüste statt, wie die Jerusalems auf einem hohen Berge (21 9). Die Wüste ist, anders als in 12 6. 14, Behausung des Teufels und der Dämonen (Tob 8 3 Mt 4 Lc 11 24); vielleicht spielt auch Js 21 1 hinein, wo der Spruch über den Fall Babels als ein *ῥαγμα τῆς ἐρήμου* bezeichnet wird (nach LXX, nicht Mas.). Mit Rom ist dieser Zug nicht zu vereinen. Vorbild dieser „Entführung“ sind wohl Stellen wie Ez 3 14 f. 8 3 11 24. Das Sitzen des Weibes auf dem Tiere ist wohl ein Zug, der auf orientalische Götterbilder verweist; aber es ist immer auch ursprünglich göttlichen Wesen vorbehalten. Daß eine deifizierte irdische Macht so dargestellt werden könnte, ist ohne jedes Beispiel. Das Tier (zur Artikellosigkeit s. zu 14 1) ist zweifellos identisch mit dem von 13 1 ff. trotz einiger abweichenden Einzelheiten. Die scharlachrote Farbe (*κόκκινος*) wird vor allem für Gewebe gebraucht) bezieht sich wohl nicht auf die Haut, sondern auf die Schabracke des Tieres; sie ist Zeichen des Luxus und der Vornehmheit, auch die Farbe römischer Triumphatoren, der Fahnen römischer Reiter, aber ebenso die Farbe der Kämpfer und Helden überhaupt (s. EWunderlich Relgesch. Versuche u. Vorarbeiten XX 1, S. 77 ff.). *γέμοντα* ist kühn ad sensum konstruiert. Es ist also unter dem Tier eine menschlich gedachte Gestalt, d. h. der Antichrist vorgestellt (s. zu 13 8); zu den lästerlichen Namen s. zu 13 1. Das Tier wird beschrieben nur nach den Zügen, die für die spätere Deutung wichtig sind. 4 Wie in c. 12 auf das Weib der Glanz des Firmamentes gehäuft war, wie in c. 21 die „Braut des Lammes“ mit aller himmlischen Herrlichkeit geschmückt ist, so prangt das Weib auf dem Tiere in allem Reichtum der Erde. Die Gegensätzlichkeit der Bilder, die wohl deutlich beabsichtigt ist, empfängt erst dann einen klaren Sinn, wenn das Weib nicht Rom, sondern eine dämonische Macht ist. Purpur ist die Farbe der Könige, auch römischer Kaiser und Feldherren (s. EWunderlich a. a. O. 80 ff.); um des Zeugma willen, durch das *καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρ.* auf *καχερωμένην* bezogen ist, ist dieses als besondere Zeile zu nehmen. Der goldene Becher stammt aus Jer 28 7; dort ist Babylon der Kelch in der Hand des Herrn, hier, klarer und anschaulicher, hält das Weib den Kelch in der Hand. Aber

diese Differenz verwehrt wieder die unmittelbare Gleichung: Babel = Rom; denn hier ist dem Weibe eine übermenschliche Funktion zugeteilt, die nach Jer 28 (51) 7 Gott ausübt. Dann aber muß das Weib eine dämonische Gestalt sein. Der Gegensatz zwischen kostbarem Aeußeren und Inhalt erinnert an Mt 23²⁵ und an Bilder kynischer Populärethik (Cebes tab. 5). 5 Nach römischer Sitte (s. Seneca rhet. I 2 7 Juv. 6 122 f.) tragen römische Dirnen ihre Namen auf dem Stirnband, das der Kopfschmuck der römischen Frau ist. Aber diese Sitte erklärt nicht, daß die Inschrift ein *μυστήριον* genannt wird. Deshalb ist besser ein Gegensatz zu dem Bilde des Logos anzunehmen, der einen unbekannten Namen am Haupte trägt (19 12). Das „Geheimnis“ muß in dem Namen „Mutter“ liegen, der also einen spezifisch religiösen Sinn hat. Wie das bei Rom der Fall sein, wie es überhaupt möglich sein soll, Rom als letzte Ursache alles heidnischen Unwesens vorzustellen, bleibt unerklärlich. Statt *πορνῶν* lesen Ticonius, Primasius, Vg. (arm²): *fornicationum* = *πορνῶν* = *πορνεῶν*; diese Lesart gibt eine strengere Parallele zu *βέλουγματων* und ist deshalb vielleicht ursprünglich. Daß 6 auf die Neronische Verfolgung zurückweise, ist nicht begründet; es gehört zum Stil, den Erbfeind der Gläubigen so zu schildern (vgl. auch Js 51 21). Deshalb ist auch die Frage nicht möglich, woran der Seher erkannt habe, daß das Weib vom Blut der Gläubigen trunken sei. Es ist ein Wissen aus gläubiger Anschauung. Das Bild der Bluttrunkenheit ist auch sonst geläufig (Jos. bell. jud. V 8 2; Euripid. bei Philo Leg. alleg. III 202 p. 127 M.; am verwandtesten ist Js 34 5. 7). 6—18 Das zweite Glied der Siebenerreihe bringt in drei Abschnitten die Deutung der geschilderten Vision. Der erste Abschnitt dieser Deutung 7—9 setzt das Strophemaß von 1—6 noch fort; es sind 5 Strophen zu je drei Zeilen. 7 „Staunen“ ist nach 13 3 der erste Schritt zu dem „Sich beugen vor dem Tier“; und in der Frage des Engels liegt die Zurückweisung dieses Staunens. Das ist ein literarisch technisches Verfahren (und nur dieses), das an die Art erinnert, wie im 4. Ev. durch „unmögliche“ Fragen oder Einwürfe die Fortsetzung der Rede Jesu herbeigeführt wird (z. B. Jo 3). In 8 paßt die Schilderung des Tieres nicht völlig zu dem Bilde von 13 1—10. Dort steigt es aus dem Meere, hier „wird (!) es aus dem Abgrund steigen“; dort „staunten“ die Erdbewohner, hier „werden sie staunen“ (beide Male und nur hier die Formen *ἐθαυμάσθη* und *θαυμασθήσονται* s. Blaß-Debr.⁵ § 78), und das „war und ist nicht“ hat dort keine Parallele, auch nicht in 13 3. Diese Verschiedenheiten erklären sich nur aus einer anderen Tradition (s. Exk. nach 13 10), aber nicht aus einer Ueberlieferung von Nero redivivus. Denn das *ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται* ist keine historische oder legendäre Bestimmung, sondern deutliche Kontrastbildung zu *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (14), während die in 13 3 eine solche zu den Attributen Christi ist. Die Wendung *βλεπόντων τὸ θηρίον ὅτι* . . kann nicht bedeuten: „sehen, daß“; denn „sehen“ läßt sich nicht, daß das Tier „war und nicht ist und sein wird“, zumal der Seher *βλέπων* niemals in einem unbilllichen Sinne verwendet. Also ist *ὅτι* nach Analogie von 19 2 die neutrale Form zu *ὅστις* (s. auch Radermacher² 75). In 9 begegnet eine 13 18 analoge „gnostische“ Formel (s. dort); *νοῦς* ist deshalb nicht = Sinn, Bedeutung, sondern = *πνεῦμα*. Die Wendung verlangt auch hier einen religiösen, nicht aber einen historischen Sinn, wie er bei der oben erwähnten Deutung des Tieres herauspringt. Wenn bisher die Gestalt und Funktion des Tieres erklärt war, so folgt jetzt die Deutung der Attribute des Tieres, zuerst der 7 Häupter in 4 + 7 Zeilen, dann der 10 Hörner, in ebenfalls 4 + 7 Zeilen. Jedermal erläutert der Vierzeiler, was die Symbole sind, der Siebenzeiler, was ihre Träger tun. Die 7 Häupter sind doppelt gedeutet; das ist an sich durchaus

- 10 sind's. / Es sind die Fünf gefallen, der eine ist, der andre kam
 11 noch nicht, und wenn er kommt, muß kurz er weilen; das Tier,
 das war und nicht ist, dieses ist der Achte und einer doch der Sieben,
 12 und ins Verderben leitet es. / Und die zehn Hörner, die du sahst,
 zehn Könige sind's, die noch ein Königtum nicht führten, son-
 dern ein Regiment wie Könige für eine Stunde führen, samt dem
 13 Tiere. / Diese sind eines Sinnes, und ihre Macht und Regiment,
 14 sie geben es dem Tiere; diese werden kämpfen mit dem Lamm,
 und überwinden wird das Lamm sie, denn Herr der Herren
 ist's und König aller Könige, und die mit ihm berufen sind und
 15 auserwählt und treu. / [Und zu mir spricht er: Die Wasser, die
 du sahst, allwo die Hure thront, Völker und Scharen sind es,
 16 Sprachen und Nationen. Und die zehn Hörner, die du sahest, und
 das Tier], diese werden auf die Hure werfen ihren Haß, und werden
 plündern sie und nackend ausziehen, und werden Stücke ihres Fleisches
 17 essen, und werden sie mit Feuersglut verbrennen. / Denn Gott gab
 in ihr Herz, zu wirken seinen Sinn, und zu wirken eines Sinnes,
 und zu geben an das Tier ihr Königtum, bis daß vollendet werden
 18 Gottes Worte; und das du sahst, das Weib, es ist die große Stadt,
 die Königin ist ob der Erde Königen.«

möglich, und besagt hier wohl die Tendenz, ein traditionelles Motiv eindeutig zu interpretieren. Bei den 7 Bergen liegt es freilich nahe, an Rom zu denken, zumal „die Stadt der 7 Hügel“ (Verg. Aen. 6 782 Horaz carm. saec. 1 7 Propert. 3 10 Ovid trist. I 4 69 Martial. IV 64 11 f. Cic. ad Attic. 6 5; s. auch Sib. 2 18 13 45 14 108) in den westlichen Mittelmeerländern fast geflügeltes Wort ist (zu seiner Bedeutung s. auch Reitzenstein Ir. Erlösungsmyst. 207); ob auch in den östlichen, ist nicht so sicher. 10 βασιλεὺς muß nach der römischen Deutung der Titel für den Kaiser sein. Das ist sonst im NT nicht der Fall (auch I Petr 2 18. 17 I Tim 2 2 nicht); vielmehr tritt überall da der Name *Καίσαρ* ein, wenn dieser deutlich bezeichnet werden soll (s. Konkordanz s. v.). Aber selbst wenn der römische Cäsar βασιλεὺς heißen konnte, wer sind die „sieben Könige“? Die Reihe pflegt geschichtlich gedeutet zu werden, indem man ihren Beginn bei Augustus setzt (so Tacitus, anders Sueton, Josephus, die Cäsar den ersten sein lassen). Die Rivalen um den Cäsarenthron Galba, Otho, Vitellius werden als Kaiser nicht gerechnet (wie auch bei Sueton nicht); dann ist der „Eine“ Vespasian, der „Andre“ Titus. Daß dieser nur „kurz weilen“ wird, soll dadurch motiviert sein, daß der Gesundheitszustand des Titus es so erwarten ließ (Plut. de tuenda sanit. praec. c. 3 p. 123 d; Dio Cassius LXVI 26 2; Suet. Tit. 7) oder durch eine jüdische Erwartung, daß diese kurze Zeit Strafe für die Eroberung Jerusalems sei (Wellhausen). Das Recht solcher Berechnung unterliegt erheblichen Zweifeln; darf man überhaupt für die Siebenzahl, die feste apokalyptische Tradition ist, nach historischen „Belegen“ suchen? Dem Seher kommt es unlegbar nur auf eine Gestalt an, auf den Achten, der einer von den Sieben ist. 8 ist die typisch überschießende Zahl über den Kreis der 7, wie die 13 über die 12, deshalb von besonderer übermenschlicher Art (vgl. auch Reitzenstein Hist. Zeitschr. 126, 17 ff.); ja es ist alter Titel für eine nicht menschliche Gestalt, und „der Achte“ als Haupt einer Siebenheit ist auch im

Jo-Buch d. Mandäer die feste Bezeichnung für den Anführer wider die „Leben“ (s. Lidzbarski Einl. XXIV). Mit dem 8. beginnt deshalb auch das Verderben. Sodann: was bedeutet es, daß von $\sigma\acute{\iota} \pi\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon$ gesprochen und die Zählung nicht weiter fortgesetzt wird? Der Artikel vor $\pi\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon$ weist auf eine geschlossene, sozusagen präsenste Einheit, nicht aber auf eine leere Abfolge in der Zeit; und $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\sigma\alpha\nu$ als „sie starben“ zu fassen, ist sprachlich und sachlich unmöglich. Wohl aber haben diese Ausdrücke klaren apokalyptischen Sinn (s. Exkurs nach 18); und im Ginza 105³² heißt es: „*Die fünf Herrscher des Hauses* (d. i. der irdischen Welt) *sollen sich erheben und Krieg führen.*“ Endlich: daß der „Andere kurz bleiben“ wird, ist auch keine historische Einsicht, sondern ein apokalyptischer Glaube, der von dem „letzten Herrscher“ auch Ass. Mos. 67 IV Esra 12³⁰ (V 8 s. Violet) bezeugt wird. Dann liegt nirgends eine historische Beziehung vor; die Deutung lebt vielmehr rein von apokalyptischen Vorstellungen. In 12 werden auch die 10 Hörner auf 10 Könige gedeutet. Nach der Nero-Sage müßten es „östliche“ Könige, d. h. parthische Satrapen sein. Freilich werden immer 14 Satrapen genannt, und die Differenz kann kaum durch den Hinweis auf Dan 7²⁴ erklärt werden. Die Bedeutung „Satrap“ soll in der Angabe liegen: $\acute{\omicron}\tau\iota\nu\epsilon\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\nu \circ\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\lambda\alpha\beta\omicron\nu$. Ist das schon seltsam genug, so fragt sich weiter: was bedeutet $\epsilon\iota\varsigma \mu\acute{\iota}\alpha\nu \acute{\omega}\rho\alpha\nu$? Das bleibt völlig ungeklärt, und daran scheitert diese zeitgeschichtliche Deutung. 13 Die Funktion der Könige ist durch ein dreimaliges $\acute{\omicron}\tau\omicron\iota$ deutlich hervorgehoben: Die erste ist der Bund mit dem Tiere; die zweite der Kampf gegen das Lamm. 14 Der Titel des Lammes ist der alte Titel des babylonischen Großkönigs (Keilschr. u. AT³ 373 ff.) wie der ägyptischen Pharaonen (Diod. Sic. I 557); er ist vor allem durch die Achämeniden ein für alle Male zur offiziellen Herrschertitulatur gemacht. Im Judentum erscheint er, auf Gott bezogen, erstmalig Hen 94 (vgl. aber auch Dt 207 Ez 267 Ps 1353 Dan 247 II Macc 134; auch Ass. Mos. 81, vgl. auch Bousset Rel. d. Jud.² 306 und Preuschen-Bauer² s. v. $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$). Durch die Diadochen ist er auch auf die römischen Cäsaren vererbt (s. Lohmeyer Christuskult und Kaiserkult 19). Der Schluß sagt deutlicher, was 141 ff. gemeint ist; die Gläubigen sind Kämpfer des Lammes; das ist vertraute jüdische Erwartung (Hen. 385 9019 9112 Sap. Sal. 38). Die ersten beiden der drei Namen sind paulinische und wohl allgemein urchristliche Wendungen (Rm 828 I Cor 12 Col 322; ohne den spezifischen Gegensatz von Mt 2214); zu $\pi\iota\sigma\tau\omicron\iota$ vgl. 210. 13. 15 ($\kappa\alpha\iota \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ bis 16 $\tau\omicron \theta\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu$) ist sprachlich und sachlich verdächtig; $\acute{\omicron}\delta$ statt $\acute{\omicron}\rho\omega$ wie sonst immer, die viergliedrige Wendung, die von der des Sehers (59 79 u. ö.) abweicht, die harte Wendung $\kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha} \delta\acute{\epsilon}\kappa\alpha \kappa\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\alpha \kappa\alpha\iota \tau\omicron \theta\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu$, $\acute{\omicron}\tau\omicron\iota$ — alles dies geht gegen den Sprachgebrauch der Apc. Zudem hat der Seher die Wasser nicht „gesehen“; sie gehören zu den atlich bestimmten einleitenden Worten des Engels, nicht zur Vision. Hebt man 15. 16^a aus, so erscheint die Folge des dreimaligen $\acute{\omicron}\tau\omicron\iota$ wieder hergestellt, die jetzt verschüttet ist; sie ist dann wohl nicht ohne gegensätzliche Beziehung zu 144 f. Auch strophisch ergibt sich dann wieder die Reihe von 4 + 7 Zeilen, die bisher gewahrt war. Inhaltlich entspricht der verdächtige Abschnitt atlichen Vorstellungen (Js 87 Jer 292). 16 Die dritte Funktion der Könige richtet sich gegen Babel; und sie ist breit ausgeführt, während die zweite nur flüchtig berührt war. Die Schilderung ist stark atlich bestimmt (s. Hos 23 Ez 2329 Ps 262 Mich 33 Jer 4122). 17 führt den Sturz Babels und die Art seines Sturzes auf Gottes Werk zurück. In $\gamma\acute{\omega}\nu\mu\eta \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ liegt wohl eine Anspielung auf „den König aller Könige“; es ist I II Esra Dan term. techn. für die offiziell kundgegebene Entschließung des Großkönigs. Erst in 18 wird die Deutung des Weibes nachdrucksvoll ge-

geben; sie leitet deutlich hinüber zu c. 18, wo aus der Doppelheit von Bild und Abgebildetem, von Weib und Stadt, der Reichtum der Schilderung gewonnen wird.

1. Die Deutung der Vision c. 17 auf Rom und Nero redivivus begegnet, wie die Erklärung gezeigt hat, erheblichen Schwierigkeiten. Der Zug, daß das Weib auf dem Tiere sitzt, bleibt dunkel und leer. Wenn nach der Sage Nero im Bunde mit den östlichen Königen sich an Rom rächen soll, so widerspricht das geradezu der Verbundenheit von Weib und Tier. Die Erklärung der 7 Könige als römischer Kaiser ist sehr fraglich; noch fraglicher aber die der 10 Könige als Satrapen. Endlich ist auch das Motiv vom Kampf des Lammes mit den Königen ungeklärt; zum mindesten bleibt seine Erwähnung an dieser Stelle dunkel. Von diesen Schwierigkeiten abgesehen, bleiben auch einige positive Züge ungedeutet. Der Name „große Hure“ erklärt sich, mag er auch atlich gefärbt sein, nicht eindeutig aus dem AT (s. zu 2). Daß die Bestimmung des Tieres als eines, „das war und nicht ist und wieder sein wird“, geschichtlich verstanden werden müsse, ist unbewiesen. Es „steigt aus dem Abgrunde“ und „leitet ins Verderben“. Das sind mythische Aussagen über eine gottfeindliche dämonische Macht, und die Worte: „es war und ist nicht und wird wieder sein“ klingen wie eine dämonische Nachäffung des Gottstitels: „der war und der ist und der kommt“. Es kommt hinzu, daß das „Stauen“ derer, die „nicht im Buch des Lebens aufgeschrieben sind“, zweifellos auf eine satanische, aber nicht auf eine politische Macht zu schließen nötigt. So liegt es nahe zu versuchen, alle Züge der Vision auf Dämonenmythen zu beziehen und aus ihnen zu erklären.

2. Nun erscheinen in mandäischen Zeugnissen zwei dämonische Gestalten eng verbunden, deren Züge mit den hier gezeichneten überraschend übereinstimmen. Als Erzfeindin des gottgesandten Erlösers und seiner Gläubigen, als dämonische Herrin der gottlosen Welt erscheint, mit all dem gleißenden Prunk geschildert, den die „Hure“ auch hier trägt, *Ruha* (s. Ginza Index s. v.). Sie heißt die „*Buhlerin*“ (*qadišta*; Ginza 80 a) κατ' ἐξοχήν; sie *verführt durch Wollust alle „Welt“* und herrscht in der „*wüsten Einöde*“, als welche die Welt charakterisiert ist. Mit ihr verbunden ist „*Ur, der König der Finsternis*“, der „*Böse*“ schlechthin (s. Ginza 81 ff.). Er ist Herr des Abgrundes und heißt auch die *große Schlange* oder der *große Drache*. Einst ward er von dem Herrn des Lichtes gefesselt, stöhnt jetzt im Abgrund, von wo er sich gegen die Lichtwelt zu erheben trachtet. Die Tradition, die hier vorliegt, ist alt. Eine ganz verwandte Anschauung findet sich zudem in gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts n. Chr., und diese geht letztlich auf babylonischen Ursprung zurück, wie Bousset Hauptprobleme der Gnosis Kapitel 1 gezeigt hat, und wie sich auch in der Bezeichnung *qadišta* verrät, die der Bezeichnung der Istar als *qadištu* entspricht (s. Lidzbarski Ginza 80 A. 4; Zimmern in Keilschr. u. AT² 423). Der Zusatz bei dem Tiere: „es war und ist nicht und wird sein“, geht alsdann auf einen Mythos von dem Schicksal eines gottfeindlichen Dämons, der einst in der Urzeit war, der dann besiegt und gefesselt wurde, weshalb er jetzt „nicht ist“, der in der Endzeit zu neuem Kampfe sich erheben und von neuem unterliegen wird. 3. Ungeklärt sind aber noch die Gestalten der Könige und ihre Zahl. Nun sind wiederum in mandäischen Quellen mit der *Ruha* sieben dämonische Mächte verbunden (s. Ginza Index s. v. Sieben). Sie sind zweifellos die Planeten, werden aber auch als Unholde und Giganten charakterisiert. Die „*Sieben*“ ist der terminus technicus für sie, von ihnen sagt der Mana: „*Die Sieben sanken unter mich*“ (Ginza 476¹⁹). Auch in c. 17 wird von „den Sieben“ gesprochen, und auch das Wort ἑπταχ fehlt nicht (10). Auch diese Tradition ist alt, ja es läßt sich zeigen, daß sie schon früh ins Judentum eingedrungen war. Denn in Hen 21 heißt es von den gefallenen Engeln: „*Ich sah [im Abgrund] sieben Himmelsterne zusammengebunden, gleich großen Bergen und von Feuer brennend. Und Uriel, einer der heiligen Engel, . . . sagte: . . . Diese sind aus der Zahl der Himmelsterne, die das Gebot des Herrn übertreten haben und hier gebunden wurden, bis zehntausend Jahre . . . vollendet sind.*“ Die gleichen 7 Sterne oder

Engel spielen in gnostischen Systemen eine große Rolle und heißen dort ἀρχοντες τοῦ κόσμου (s. Bousset Hauptprobleme der Gnosis 9 ff.). Dort schließen sie sich, sei es mit der Muttergöttin, sei es mit einem höchsten Archonten, zu einer ὁρθότης zusammen. Zu dieser Tradition stimmt 17 9 f. genau. Die 7 Köpfe sind 7 Berge — diesen Ausdruck braucht auch Hen. 21 2 (vgl. auch 19 12 ff.); das Tier ist der Achte, d. h. ihr Haupt und Herrscher und gehört doch „zu den Sieben“. Und die Henochvision setzt endlich voraus, daß „die Sieben“ sich wieder erheben werden, wenn die zehntausend Jahre verstrichen sind. Von planetarischen Dämonen handelte also ursprünglich der hier vorausgesetzte Mythos. Er erklärt auch die Zahl „οἱ πάντες“. Es können darunter ursprünglich nur die fünf Planeten (abgesehen von Sonne und Mond) verstanden gewesen sein, und dazu stimmt es, daß sie mit den Sieben ständig alternieren. Bald erscheinen sie als gesonderte Gruppe neben den Sieben (so vor allem bei den Mandäern), bald sind sie unter ihnen mitverstanden, bald stehen sie allein da (so Pistis Sophia IV. Buch; s. zu Ursprung und Sinn der Fünzfzahl Bousset a. a. O. 51 f. 358; Reitzenstein Iran. Erlösungsmyst. 65 162). Nun sind freilich hier die Sieben (einschl. der Fünf) in einer Art von zeitlicher Folge angeschaut, während sie in den angezogenen Quellen wie bei den Mandäern (s. z. B. Index zum Ginza s. v. Fünf) als gleichsam räumlich verbundene Einheit dargestellt sind. Aber diese Differenz hat keine große Schwierigkeit. Denn der Seher intendiert deutlich eine Aeonberechnung; sie ist freilich sonst an die Zwölfzahl geknüpft, aber unter Daniels Einfluß, der schon die Folge der Königreiche hat, wechselt er von dem Schema der Zwölf, das er auch sonst vermeidet (s. unter 4) zum Schema der Sieben. So sind „die Fünf gefallen“, „ist“ der Sechste und steht der Siebente noch aus. Deutlich wird, wie sich dann an diese Rechnung das Bewußtsein des Sehers knüpfen kann, am Ende dieses Aeons zu stehn. 4. Mit den Fünf und den Sieben sind endlich in der gleichen mythischen Tradition die Zwölf verbunden, von denen wieder in gnostischen und mandäischen Zeugnissen häufig gesprochen wird (s. Bousset a. a. O. 18 347 f.; Ginza Index s. v. Zwölf). Repräsentanten des Zodiacus, sind sie minderen Grades als die Sieben; doch heißen auch sie ἀρχοντες (Näheres bei Bousset a. a. O. 17 f.). Nun redet der Seher zwar nur von „10 Königen“, und steht damit unter dem deutlichen Einfluß von Dan 7 10. 24; aber auch Hen 6 8 redet von der Zahl 10, wie denn in astrologischer Tradition häufig 12 mit 10 wechselt. So wäre es möglich, daß die jüdische Ueberlieferung selbst zwischen 10 und 12 schwankte. Aber in 17 12 scheint sich noch eine Konzeption zu verraten, die auf die 12 ursprünglich verweist. Denn die Wendung εἰς μίαν ὥραν gibt nur dann einen Sinn, wenn man die eine Stunde als Teil des Weltentages, d. h. des Symboles für den Weltenaion faßt (s. Genaueres darüber bei Reitzenstein, Iran. Erlös. Myst. 152 ff.). Wenn aber jeder König nur „eine Stunde“ das Regiment führt, so müssen zwölf ursprünglich konzipiert sein. Der Seher, der den Zusammenhang nicht mehr versteht, hätte dann in enger Anlehnung an Dan 7 20. 24 die 10 statt der 12 eingeführt. Daß so auch die nähere Bestimmung der 10 Könige, die dennoch nicht Könige sind, aus der gleichen Tradition sich erklärt, ist ein fernerer Beweis für die Wahrscheinlichkeit der gegebenen Deutung. 5. Zwei Schwierigkeiten scheinen sich zu erheben. Der Seher spricht durchweg im Anschluß an Dan 7 von Königen, nicht von Dämonen. Entweder liegt hier eine Rationalisierung ursprünglich dämonischer Gestalten vor, oder was wahrscheinlicher ist, auch der Seher versteht unter den „Königen“ in der Tat dämonische Mächte. So spricht ja auch Pls von ihnen unter dem Namen ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (I Cor 2 8) so heißen sie durchweg in gnostischen Systemen, so stimmen sie trefflich zu den dämonischen Wesen des Tieres und des Weibes, und schon in 1 5 und 16 18 (s. dort) schien es wahrscheinlich, daß Geistermächte zu verstehen seien. Sodann: das Weib trägt den Namen „Babylon“. Muß darunter nicht eine bestimmte politische Macht verstanden werden? Aber schon im AT und im Judentum ist Babel Inbegriff der gottfeindlichen Macht, die sozusagen einer bestimmten Lokalisation nicht mehr bedarf. Zudem heißt Babel „die Mutter der Huren und des Greuels der Erde“; mit welchem Recht aber kann

- 15 Darnach sah ich einen andern Engel, der vom Himmel niederkam,
 der hatte große Macht, und ward die Erde licht von seinem Glanz,
 2 und schrie mit starker Stimme: / »Gefallen ist, gefallen Babylon
 die Große, und ward zur Stätte, da Dämonen hausen, und zur Wache
 aller schmutzgen Geister, und zur Wache aller schmutzgen und ver-
 3 haßten Vögel. / Denn von dem Zornesweine ihrer Hurerei sind
 trunken worden alle Völker, und mit ihr hureten die Könige der Erde,
 und wurden reich von ihrer Lüste Pracht der Erde Händler.«
 4 Und ich hörte eine andre Stimme aus dem Himmel also: »Ver-
 lasset sie, mein Volk, daß ihr nicht teilet ihre Sünden, und ihre

eine bestimmte Stadt so heißen? Das Wort „Mutter“ weist in den oben skizzierten mythischen Zusammenhang, in dem eine weibliche Dämonengestalt als Haupt und Inbegriff alles dämonischen Greuels unter der Bezeichnung „Mutter“ angeschaut wurde. Die Beziehung auf eine Stadt aber, die in 17 18 und c. 18 deutlich vorliegt, ist dann atlichem Einfluß zuzuschreiben. Und die Doppeltheit der Auffassung ist hier ebenso zulässig wie etwa in c. 21 bei Jerusalem, die zugleich Braut und Stadt ist. 6. Endlich scheint auch der Zusammenhang von 17 12—17 sich deutlicher zu klären. Hier wird zuerst von der Niederlage der Könige und des Tieres, alsdann von der Tötung des Weibes gesprochen. Das Zusammen beider Züge ist bei der Deutung auf Nero redivivus kaum erklärbar, weshalb man meistens durch Streichung einzelner Verse sich zu helfen sucht (s. Bousset z. St.). Aber analog wird im Ginza (82 35 ff.) geschildert, daß der König der Finsternis gegen den Gottesgesandten zieht, daß er unterliegt, und nun ein Kampf zwischen ihm und der ganzen Welt entbrennt, die vorher seine Verbündete war und jetzt von ihm vernichtet wird. Die gleiche Folge von Niederlage und Vernichtung untereinander liegt auch hier vor. So scheint c. 17 in keiner Weise auf bestimmte zeitliche Ereignisse oder bestimmte geschichtliche Mächte sich zu beziehen, sondern von den Elementen einer kaum mehr verstandenen mythischen Tradition zu handeln, nach der eine Dämonin, der Inbegriff der „Welt“, und ein satanisches Ungeheuer vereint an der Spitze von ursprünglich planetarischen Dämonenfürsten gegen „das Lamm“ sich erheben und besiegt im Kampf gegeneinander entbrennen, in dem das dämonische Weib, die Repräsentantin der „Welt“, getötet wird.

1. XVIII steht zwischen der Ankündigung des Gerichtes in c. 17 und den Hymnen über das vollzogene Gericht in 19 1—9, und ist durch diese seine Stellung eindeutig bestimmt. Es gliedert sich in 3 Abschnitte, nach dem Auftreten dreier Engel (1—3, 4—20 und 21—24); und diese Abschnitte bilden das Mittelstück (3.—5.) in der Reihe der sieben Visionen, in denen der Sturz Babylons geschildert wird. Sie malen diesen Sturz mit immer neuen und reicheren Zügen aus, und bekunden aufs neue die lebendige Fülle dichterischer Sprache und Phantasie, die dem Seher eigentümlich ist. Nach der Art des Sehers wird das Thema des ganzen Kapitels in einem geschlossenen Bilde vorangestellt, bei dem der himmlische Glanz der Erscheinung die furchtbaren Worte über Babel zu einer lichten Offenbarung göttlichen Sieges erklärt. 2. Im 2. Abschnitt wird, wieder in 7 sich stetig steigenden Liedern, gleichsam der unsichtbare Hergang der Zerstörung Roms im Wort vorausgebildet; der Auszug der Gläubigen (1. Spruch) beginnt die Reihe; ihm folgt die Rache der Feinde an der Stadt (2. Spruch), eine Kette von Klage- Liedern reiht sich daran, der „Könige der Erde“ zuerst (3. Spruch), dann doppelt der Händler (4. und 5. Spruch), zum Schluß der Schiffer (6. Spruch). Sind auch hier atliche Bilder zum Vorbild genommen, so hebt die einheitliche Formung dieser Lieder (durchweg Strophen zu 7 Zeilen, mit einem

immer variierten 3—4zeiligen Refrain) sie über alle Vorbilder hinaus. Ein himmlischer Jubel (7. Spruch) beschließt diese kleinere Siebenerreihe. Die Eigentümlichkeit dieses Abschnittes aber liegt darin, daß diese Darstellung des Gerichtes nur als eine Weissagung im Worte und dadurch bei aller dringlich realen Nähe ihrer grausigen Härte entkleidet und in dem Walten eines göttlichen Willens aufgehoben erscheint. 3. Erst in dem dritten Abschnitt wird der Vollzug der Strafe gegeben, aber wiederum nicht in seiner Tatsächlichkeit geschildert, sondern in großer symbolischer Gebärde dargestellt, die mit dem nachfolgenden Liede, vielleicht dem kunstvollsten und erschütterndsten der ganzen Apc, eine Einheit von 7 Strophen zu je 4 Zeilen (nach zwei notwendigen Textänderungen s. u.) bildet. In 1 kennzeichnet μετὰ ταῦτα wieder eine Pause des Geschehens. Drei Stimmen folgen sich, analog den drei Engelrufen von 14⁶—12. Immer stehen Botschaft und Bote in einem korrelativen Verhältnis; je größer die Botschaft, um so größer auch die „Macht“ des Boten und der Hall seiner Stimme. Die Schilderung des himmlischen Glanzes ist wohl Ez 43² (hebr. Text) nachgebildet. Auch die „starke Stimme“ in 2 hat ihr Aequivalent in 14^{7.9} (s. auch 7² 10³ 14¹⁵ 19¹⁷); aber nur hier findet sich der Zusatz ἰσχυρᾶ, sonst immer nur μεγάλη. Wie diese Einleitung eine vierzeilige Strophe bildet, so das Engelwort 2 Strophen zu 4 Zeilen, wie denn bis 8 der Vierzeiler, von 8—19 der Siebenzeiler herrscht, und in 21—24 die 7 vierzeiligen Strophen auch strophisch den zusammenfassenden Abschluß bilden. Die Schilderung der Ruinenstätte ist nach Js 13²¹ f. (vgl. Jer 27³⁹ Zeph 2¹⁴ Bar 4³⁵) in gedrängten Worten gegeben. Φυλακή ist hier wohl der gesicherte Ort (Primasius übersetzt: *refugium*) wie Hab 2¹ Bar 3³⁴. Es ist der gleiche Begriff, der unter dem Namen „Wachthäuser“ der Dämonen in den mandäischen Schriften erscheint (vgl. Lidzbarski *Ginzā* 183; dort weitere Literatur). Eine anschauliche Aufzählung unreinen Getiers gibt Js 34¹¹ ff. (vgl. auch Dt 14^{12—19}). Das Bild schwankt zwischen Stadt und Weib (s. Exk. nach 17¹⁸). 3 wiederholt 14⁸ (s. dort), mit dem Zusatz von den Händlern, der 7 und 11—16 vorbereitet. Durch Jer 28⁷ 32¹⁴ f. wird wohl die Lesart πέπωναν gesichert (bzw. πεπώκασι, πέποκα(ε)ν 025. 051, die meisten Minuskeln) und πέπωναν (-κασιν; ACS 046) als Glättung der ungewöhnlichen Form ausgeschlossen. δύναμις ist hier = Reichtum wie Dt 8¹⁷ Ruth 4¹¹ LXX; στήνην (nur 7. 9; καταστρη-νίσκειν auch I Tim 5¹¹) ist nach Hesych. = δὲ τὸν πλοῦτον ὑβρίζειν, στήνηος = deliciae (Primas. Vg; s. auch IV Regn 19²⁸). 4 Der erste Abschnitt der Worte (4. 5) richtet sich an „mein Volk“; doch ist kaum daraus zu schließen, daß Gott oder Christus selbst spricht, da das Wort Zitat ist und 8. 20 auf eine Engelstimme verweist; auch ἄλλην meint wohl dasselbe. Die direkte „Stimme aus dem Himmel“ findet sich nur auf Höhepunkten der Apc (10^{4.8} 14^{2.13}). Die Treue des Sehers gegen die Tradition ist hier unverkennbar. Da die atliche Tradition immer wieder von einem ἐξέλθετε spricht (Js 48²⁰ 52¹¹ Jer 27⁶ 28⁶; auch Ass. Mos. 9⁶ Apc Bar. 2¹ (I 2⁶ Violet) Pesikta 115^b) — das ἐξελθεῖν durchzieht gleichsam die Geschichte israelitischer und jüdischer Frömmigkeit —, da auch die urchristliche Ueberlieferung von der Notwendigkeit der „Flucht“ spricht (Mc 13¹⁴ ff.), so beginnt auch der Seher das Bild vom Falle Babels mit diesem Zuge; es ist zunächst nur ein Zeichen seines Strebens nach Vollständigkeit (s. zu 22¹⁸ f.). Durch Zuweisung an eine Quelle ist die Frage nicht gelöst; man würde die Frage erneut stellen müssen, warum nahm er die Quelle auf? Schön deutet hier Augustin (de civit. Dei 18¹⁸): *Praeceptum propheticum ita spiritualiter intellegitur, ut de huius saeculi civitate . . fidei passibus . . in Deum proficiendo fugiamus*. Aber er gibt in diesen Worten nicht nur seine eigene

- 5 Plagen, daß sie euch nicht treffen; denn ihre Sünden ragten bis
 6 zum Himmel, und Gott gedachte ihrer Freveltaten. / Vergeltet ihr,
 so wie auch sie vergalt, und tuet zwiefach ihr nach ihren Wer-
 ken! / Im Becher, den sie mischte, mischet zwiefach ihr; so viel
 7 sie ihrem Glanz und ihren Lüsten fröhnte, das meßt ihr zu an Qual
 und Gram! / Weil sie in ihrem Herzen spricht: Ich throne, eine
 Königin, und Witwe bin ich nicht, und kenne keinen Gram. /
 8 Darum an einem Tage werden ihre Plagen kommen, so Pest
 wie Gram und Hunger, und wird in Feuer sie verzehret werden;
 9 denn stark ist Gott der Herr, der sie gerichtet. / Und weinen und
 zerrauen werden sich um sie die Könige der Erde, die mit ihr hure-
 ten und ihren Lüsten fröhnten, wenn sie den Rauch von ihrem
 10 Brande sehen, von ferne stehend ob der Furcht vor ihrer Qual und
 rufend: »Wehe, weh, du große Stadt, Babylon du starke Stadt,
 11 denn kommen ist in einer Stunde dein Gericht!« / Und der Erde
 Händler klagen und bejammern sie, denn ihre Ware kauft niemand
 12 mehr, nicht War' von Gold und Silber und von Edelstein und Per-
 len, nicht Leinen, Purpur, Seide, Scharlach, nicht irgend Thuja-
 holz noch irgendwelch Gerät von Elfenbein, noch irgendwelch
 Gerät von Edelh Holz, / von Erz und Eisen und von Marmorstein,
 13 und Zimmet und Amom und Räucherwerk und Myrrh' und Weih-
 rauch, und Wein und Oel und feines Mehl, und Korn und Vieh
 und Schafe, und Pferde, Wagen, Sklaven und Menschenseelen. /
 14 <Und die Früchte, darnach deine Seele lüstete, geschwunden sind
 sie dir, und alles Lockende und Leuchtende, verloren ist es dir>
 15 [und nimmer ist es mehr zu finden]. / Und die Händler dessen,
 die an ihr sind reich geworden, sie werden stehn von ferne ob der
 16 Furcht vor ihrer Qual, weinend, jammernd, rufend: »Wehe, weh,
 du große Stadt, gehüllt in Leinen und in Purpur und in Scharlach,
 17 geschmückt mit goldnem Schmuck und Edelstein und Perlen, daß

Deutung, sondern ebenso die des Sehers. Denn für ihn ist der Auszug aus
 Aegypten, auf den das atliche Wort anspielt, längst zum Sinnbild des Schei-
 dens von der irdischen Welt geworden (s. zu 15 2). Damit wird hier eine
 wichtige Unterscheidung deutlich, die sich auch sonst in der Apc bezeugt
 findet: Nach 14 1 ff. sind die „Märtyrer“ der Erde entrückt, hier scheidet
 „das Volk“ von der Welt. Da aber die „Märtyrer“ zugleich die prophetisch
 Begeisteten und Wissenden sind, so ist damit dieselbe Unterscheidung ge-
 geben wie etwa die von Pneumatikern und Gläubigen, die Pls bekämpft
 (I Cor 2), oder die von γινώσκοντες und πιστεύοντες, die das 4. Evangelium
 kennt (s. auch zu 19 10 22 16). In 5 liegt eine deutliche Reminiszenz an
 Jer 28 9; daher ist κολλᾶσθαι einfach = „reichen bis“. Das Bild steht
 schon bei Hom. Od. 15 329 (s. auch I Esra 8 72 IV Esra 11 43 (V 4 10 Vio-
 let). Ἐμνημόνευσεν (c. Acc. auch klassisch möglich; s. Bläß-Debr.⁵ § 175)
 bedeutet die Verwirklichung von 16 19. In 6–8 besteht der zweite Spruch
 aus 4 Strophen zu je 4 Zeilen; er richtet sich nicht mehr an die Gläubigen,
 sondern an die Angreifer. Solcher Wechsel der Angeredeten, ohne beson-

dere Markierung, scheint durch das Vorbild Jer 27 veranlaßt zu sein, wo ebenfalls der Mahnung zur Flucht der Aufruf zur Vergeltung folgt (Jer 27 8. 15. 29); er erinnert auch an die Art mancher Reden Jesu im 4. Evang. Wie dort, so wandeln sich auch hier mehr und mehr die himmlischen Worte in Prophetie des Seher. Der Aufruf ist in enger Anlehnung an attische Wendungen gebildet; in 6 ist Zeile 1 und 2 = Jer 27 29 Ps 136 8, Zeile 3 und 4 = Js 40 2 Jer 16 18 (s. auch Aeschyl. Agam. 537: διπλᾶ δ' ἔπεισαν Πριαμίδαι θάμάρτια); διπλοῦν διπλᾶ ist kühner als diese Vorbilder. In 7 ist die sprachliche Form ganz dem Seher eigentümlich; zum Gedanken s. Js 3 20 ff. Lc 1 51 Apc Bar. 13 8 (II 3 8 Violet). Δοξάζειν (im Sinne von verherrlichen, rühmen) steht nur hier in „profanem“ Sinne, aber es ist wohl auch vom Seher als Profanierung gemeint und deshalb mit ἐστρηγίασεν zusammengestellt. Die 3. Strophe (ὅτι ἐν τῇ καρδίᾳ κτλ.) ist freie Wiedergabe von Js 47 7. 8 (nicht nach LXX); χίρα ist in der Antike die typische Gestalt der Armut und Bedürftigkeit (Mc 12 42 f. Lc 4 23 Sib. 5 167 ff.). Auch in 8 gibt noch Js 47 9 den leitenden Gedanken. Das Pathos von „der einen Stunde“ ist auch außerbiblisch oft ausgedrückt; s. Seneca ep. 91 2, Lucret. 3 911. Θάνατος ist wegen des nahen λιμός und aus sachlichen Gründen = Pest (s. zu 2 23). Der letzte Satz (ohne Prädikat) ist wohl als dreigliedrig empfunden, wobei jedes Glied den Ton auf der letzten Silbe trägt (ισχυρός . . θεός . . αὐτήν). Mit 9 f., dem dritten Spruch, setzt das erste Klagelied, ein deutlicher Siebenzeiler, ein. Es ist wie die folgenden durch Ez 27 eingegeben, der Klage über Tyrus; aber hier ist streng geformt und deutlich gegliedert, was dort in vielfältiger Bewegtheit ungestaltet geblieben ist. Auch die Doppelheit von Klagegeberde und Klagewort, die Reihenfolge der „Könige der Erde“ (Ez 26 16 f. sind es die „Fürsten der Meeresvölker“), der Händler und Schiffer, die Hervorhebung des reichen Handels hat dort ihr Vorbild. In 11—13, dem vierten Spruch, sind wieder 2 × 7 Zeilen zu erkennen. Die Liste ist nach dem Inhalt oder nach Casus, Attribut (πᾶν), Gleichklang (θύνον ~ ἐλεφάντινον, κιννάμωμον ~ ἄμωμον) deutlich gegliedert und steigert sich von Spiel und Tand zu „Menschenseelen“, die nachdrucksvoll eine Zeile bilden. Σινικός (eigentlich „das Chinesische“) findet sich nur hier im AT und NT; Jos. bell. jud. VII 5 4 berichtet, daß beim Triumph Vespasians das ganze Heer seidene Kleider getragen habe. θύνον ist Holz vom nordafrikanischen Thujabaum, das zu kostbaren Geräten und Einlegearbeiten verwandt wurde (s. Theophr. h. pl. 5 5 Dio LXI 10 3); ἄμωμος (als Fremdwort auch Verg. ecl. 4 28) ist eine Balsam liefernde Schlingpflanze des vorderen Orients (Theophr. h. pl. 9 7 Plin. n. h. 12 48 Martial. VIII 77 3 u. ö.); σεμίδαλις (nur hier im NT, häufig in LXX) ist feines Weizenmehl (Plin. n. h. 13 21); κτήνη ist alles Vieh, hier wohl besonders Zugvieh; ῥέδα: (ein ursprünglich keltisches Wort) sind etwa Galawagen; σώματα = Sklaven (Gen 36 6 Tob 10 10 Bel 32 II Macc 8 11). Die Waren sind die des Transithandels einer orientalischen Stadt; aber sie passen nicht zur Kennzeichnung Roms. Zudem war Rom niemals in irgendeinem hervorragenden Maße Handels- oder gar Seestadt, sondern verdankt seinen Ruhm rein seiner politischen Bedeutung. 14 kann, wie schon Vitringa sah, nicht hierher gehören; die Anrede in der 2. Pers. Sing., die andere strophische Form weist es von hier fort und hinter 23, wo es das Lied des Engels zu 7 Strophen einleuchtend vervollständigt. Dann ist aber καὶ οὐκέτι οὐ μὴ . . εὐρίσουσιν als Glosse abzutrennen, die den Vers an diese Stelle binden soll (s. οὐκέτι am Anfang von 12); hinter 23^o müßte es heißen: οὐ μὴ εὐρεθῇ ἐν σοὶ ἐτι. Erst jetzt wird in 15 f., dem fünften Spruch, das Klagelied der Händler gegeben; war das Lied der Könige eine Klage um die starke Stadt, so dieses Lied eine Klage um die

- wüste ward in einer Stunde solcher Reichtum!« Und jeder Steuer-
mann, und wer befährt die Küste, und Schiffer und die Fischer
18 auf dem Meere, von ferne standen sie und schrien, da sie
den Rauch von ihrem Brande sahen: »Wer gleicht der großen Stadt?« /
19 Und sie streuten Staub auf ihre Häupter, und sie schrien, wei-
nend, jammernd, rufend: »Wehe, weh, die große Stadt, in welcher
alle wurden reich, die Schiffe haben auf dem Meer, von ihrer Köst-
20 lichkeit, daß sie in einer Stunde wüste ward!« / Frohlocke
über sie, du Himmel, und ihr Heil'gen und Apostel und Propheten,
denn Gott hat an ihr euer Gericht gerichtet.«
21 Und einer hub, ein starker Engel, wie einen Mühlstein einen
großen Stein, und warf ihn in das Meer und sprach: / »So wird
mit Grimm geworfen werden Babylon die große Stadt und
22 niemand soll sie finden. / Und Stimm' von Harfnern und von Sängern
〈soll niemand hören mehr in dir,〉 und 〈Stimm'〉 von Flötenden
und von Drometenden soll niemand hören mehr in dir! / Und
alle Künstler aller Künste soll niemand finden mehr in dir, und
23 Stimme einer Mühle soll niemand hören mehr in dir! / Und Licht
der Leuchte soll nimmer scheinen mehr in dir, und Stimm von
24 Bräutigam und Braut soll niemand hören mehr in dir! / 〈Und die
Früchte, darnach deine Seele lüstete, geschwunden sind sie dir, und
alles Lockende und Leuchtende, verloren ist es dir〉. / Denn deine
Händler waren die Gewaltigen der Erde, durch deine Zauber wur-

reiche Stadt. 17, der sechste Spruch, bringt dann in 2 Strophen zu 7 Zeilen das Lied der Schiffer, ausführlicher als die bisherigen, wie es auch Ez 27 ist. Κυβερνήτης ist der Schiffskapitän (Act 27¹¹ Plut. mor. 807 B: ναύτας μὲν ἐκλέγεται κυβερνήτης καὶ κυβερνήτην ναύκληρος); ὁ ἐπὶ τόπον πλέων ist wohl der (von Ort zu Ort fahrende) „Küstenfahrer“, doch ist der Ausdruck seltsam. Möglich, aber verblassend ist EbNestles Konjektur, der eine versehentliche Silbenumstellung annimmt (Textkrit. z. NT 347): ΤΟΠΙΟΝ = ΠΟΤΙΟΝ = πόντον. Ὅσοι τὴν θάλασσαν . . ist gut griechisch (reiche Stellen bei Wettstein z. St.). Zu τίς ἐμοῖα s. 13 4; auch Ez 27³² (hebr. Text, nicht LXX) Js 47 10. In 19 ist wieder Ez 27³³ (s. Js 7 6 LXX) benutzt; κλαίοντες κτλ. ist das durch alle 3 Lieder durchgehende Motiv (15, auch 9), deshalb endet mit ἔκραζον eine Zeile. Auch hier ist der Refrain nach den Rufern abgetönt. Im ὅτι-Satz fehlt ein 17^a, auch 10 entsprechendes Subjekt; in τιμότης das vorweggenommene Subjekt zu sehen oder es durch eine Konjektur dazu zu machen (so Charles z. St.), ist kaum angängig. Es scheint durch Ez 27³³ bestimmt: ἐνέπλισας ἔθνη ἀπὸ τοῦ πλῆθους σου (Mas. hat ἡν, der Seher hat vermutlich ἡν = „deine Pracht“ gelesen) καὶ ἀπὸ τοῦ συμμίκτου σου ἐπλούτισας πάντας βασιλεῖς τῆς γῆς, und dieses Vorbild hat den Seher veranlaßt, auf ein besonderes Subjekt im ὅτι-Satz zu verzichten. τιμότης findet sich nur hier, sonst nirgends in LXX und NT (Nestle druckt es falsch als Zitat); aber es begegnet im späteren Griechisch bisweilen (z. B. Aristot. eth. Nicom. X 7 p. 1178a). In 20, dem siebten Spruch, wird den menschlichen Klageliedern ein himmlisches Jubellied entgegen-
gestellt, und so der Sinn des Engelrufes noch einmal herausgehoben. Es ist ein Kontrast zu 11 10 und eine Ergänzung zu 12 12. Atliche Vorbilder

sind etwa Dt 32⁴³ LXX Js 44²³, vor allem Jer 51⁴⁵ hebr. Text (nicht in LXX). Daß ἀπόστολοι eingefügt ist, geschah wohl nur um der Dreigliederung willen; ἅγιοι steht voran, weil es der umfassende Ausdruck ist, der zudem durch das Märtyrertum besondere Weihe erhalten hat. Das Wort wendet sich wohl an alle Frommen, die des NT, die durch die Apostel, und die des AT, die durch die Propheten besonders vertreten werden. ὅτι ἐκρίνεν κτλ. ist gedrängter Ausdruck für ἐκρίνεν αὐτὴν καὶ ἐξεδίκησεν ὑμᾶς (s. 6 11). In 21—24, dem fünften Abschnitt der mit 17¹ beginnenden siebenfachen Bilderreihe, gipfelt das Kapitel. Nach der Siebenerreihe der Sprüche, die, vom Standpunkt der Komposition gesehen, ein Retardieren bedeuten, setzt mit um so härterem Klange der Bericht der symbolischen Tat ein; auch er aber wandelt sich bald in ein Lied, das seinen unwiederholbaren Zauber aus dem Gegensatz zwischen dem Pathos der ersten und letzten und dem Melos der mittleren Strophen zieht. Die strophische Gliederung ergibt sich aus folgenden Beobachtungen: In 22 sind die 4 Arten von Musikern in einer Zeile unmöglich, da die folgenden immer nur einfachen oder doppelten Genetiv zu φωνή kennen; also müssen die 4 in 2 Paare zerlegt werden, zu deren ersten dann ein οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἐτι zu ergänzen ist. So liest als einzige denn die äthiopische Uebersetzung. Daß so mit 14 zusammen (s. o.) 7 gleichgebaute Strophen zu je 4 Zeilen entstehen, ist eine überraschende Bestätigung der Notwendigkeit dieser Textänderung. Die symbolische Tat des Engels sieht aus wie die Umsetzung des Herrenwortes Mt 18⁶ in Gebärde; das liegt um so näher, als nur hier und dort (mit Parallelen) der Mühlstein erwähnt wird. Doch ist unmittelbares Vorbild zweifellos Jer 28⁶³, wenigleich die Wendungen „Mühlstein“ und „Meer“ nur in dem Herrnwort ein Analogon finden. Dem Seher mochte dieses Symbol um so näher liegen, als auch in der jüdischen exegetischen Tradition die Vernichtung der Aegypter im Roten Meer (s. zu 15²) unter dem Bilde veranschaulicht worden war, daß Gott sie „wie einen Stein in tiefes Wasser geschleudert“ habe (II Esra 9 13). 21 Ὁρμημα ist in seiner Bedeutung nicht ganz sicher. In der LXX ist es vorwiegend Uebersetzung von הַרְמָה = Zorn (Hos 5 10 Am 1 11 Hab 3 3), auch Ex 32 22 Ps 45 4 I Macc 4 8. 30 6 33. 47 ist dieser Sinn angezeigt; daher wohl auch hier. Doch ist auch „Schwung“ (Dt 28 49) möglich. 22 Das Motiv der folgenden Strophen ist Ez 26¹³ entnommen: καὶ ἡ φωνὴ τῶν ψαλττρίων σου οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐτι. Es ist ein Zeichen der Gebundenheit und darin der völligen Freiheit und Kraft des Sehers, daß er aus diesem vereinzelt Motive dieses große Gedicht formte. Zu den Harfen gehört der Gesang; so bedeutet μουσικαὶ also Sänger, wie auch Test. Jud. 23² es bezeugt. Flöte ist vor allem das Instrument der privaten und profanen Musik, die Drommete das der religiösen. Die Mühle ist das Gerät des Friedens, ebenso wie Handwerk und Kunst Berufe des Friedens sind; zum ersten Jer 25 10. Bei der Stimme der Mühle ist an das Knirschen der Steine zu denken, also nicht an die ᾠδαὶ ἐπιμύλοιαι, die in Griechenland die mahlenden Frauen und Mädchen zu singen pflegten (s. Wettstein z. St.). 23 Der Hochzeitsjubil wird oft bei Jer erwähnt (7 34 16 9 25 10 40 11 Bar 2 23). In 14 ist ὁπώρα die Herbstfrucht (Jer 47 10. 12); die Strophe hat das Bild eines festlichen Gelages zum Hintergrund. λιπαρά ~ λαμπρά ist gewollte Alliteration; sie ist um so bemerkenswerter, als λιπαρά im NT sonst nicht begegnet, und Spiele mit Wörtern, die nicht zum geläufigen Gut der religiösen Sprache gehören, einen relativ hohen Grad der Bildung bezeugen, zumal der Seher der griechischen Sprache nicht völlig Herr ist. Die letzte Strophe gibt den Grund der Verödung an. μεγίσταρες (vgl. Ez 30 13: das Wort begegnet häufiger in LXX) hat den Sinn von Vergewaltigern; die urchristliche Abneigung

- 24 den irre alle Völker, und der Propheten und der Heil'gen Blut, in
ihr ward es gefunden, und aller, die geschlachtet wurden auf der Erde.«
19 Darnach hörte ich wie große Stimme vieler Scharen in dem Himmel
rufen: »Halleluja! Heil und Preis und Macht ist unsres Gottes,
2 weil wahrhaft und gerecht sind die Gerichte sein, weil er gerichtet
hat die große Hure, sie, die die Erde hat verstört mit ihrer Hurerei,
und weil er rächte seiner Knechte Blut an ihrer Hand!« / Und zum
3 andern Male sprachen sie: »Halleluja! Auf steigt ihr Rauch in
4 aller Zeiten Zeiten!« / Und sanken hin die vierundzwanzig Aeltesten
und die vier Wesen, und beteten zu Gott, der auf dem Throne sitzt,
5 und riefen: »Amen! Halleluja!« / Und eine Stimm vom Thron
ging aus: »Preist unsern Gott, ihr alle seine Knechte, die ihn
ihn fürchtet, Klein und Groß.«
6 Und ich hörte da wie Stimme vieler Scharen und wie Stimme
vieler Wasser und wie Stimme starker Donner, und sie riefen: /
»Halleluja! Denn König wurde unser Herre Gott der Allbeherr-
7 scher. Laßt uns frohlocken und lobsingend und wir wollen Preis
ihm geben! / Denn kommen ist des Lammes Hochzeit, und sein

gegen jede Art von Reichtum blickt hier durch. 24 Wie der Anfang in der 3. Pers. Sing. gehalten ist, so kehrt auch der Schluß zu dieser gegenständlichen Weise zurück; dadurch hebt sich Str. 3—6 als Lied im Liede heraus. Zu *φαρμακία* s. Nah 3 4 Jes 47 12 Sib. 5 165. Was hier von Babel gesagt ist, sagt Mt 23 35 von Jerusalem; es ist fester Typus der Gerichtsanschauung. Aber gerade deswegen kann es auch nicht von Rom gelten, daß alle Martyrien des AT und NT ihm zur Last fallen. XIX Die letzten beiden Visionen dieser Siebenerreihe (19 1 u. 6 ff.) sind zwei himmlische Siegeslieder, von denen das erste rückwärts auf das vollbrachte Gericht, das zweite vorwärts auf die bevorstehende Hochzeit des Lammes gerichtet ist. 1—5 baut sich gleichsam in drei Stufen auf: dem ersten Halleluja folgt als Antistrophe ein zweites, beide von den Engelchören angestimmt; von ihnen dringt der Jubel zum innersten Kreis der Aeltesten und „Wesen“, die ihn feierlich bestätigen, und hebt als Aufforderung „von dem Throne“ aus neu an, um zu dem nächsten Jubelliede überzuleiten. In 1 ist *ὄχλος πολὺς* gleich den Myriaden Engeln von 5 11 (vgl. Hebr 12 22 Lc 2 13). Das gräzisierte Ἀλληλουιά (über *η* statt *ε* s. Dalman Gramm.² 191, A. 2) ist schon in vorchristlicher Zeit in gottesdienstlichen Feiern hellenistischer Synagogen im Gebrauch gewesen (s. Tob 13 18 III Macc 7 13; über die LXX s. Swete Introduction to the OT in Greek 250) und von daher in die urchristlichen Versammlungen eingedrungen, etwa ebenso wie das Hosannah und Amen! Daß es nur in diesem Kapitel im NT sich findet, beweist nichts für den Grad seiner liturgischen Verbreitung. Der Hymnus ist in Wort und Gedanke Wiederaufnahme früherer Hymnenteile (12 10 4 11 7 12); zu der Begründung s. 15 3 16 7. 2 Erst in dem zweiten Dreizeiler finden sich konkrete Beziehungen auf die vergangenen Visionen (17 1 18 s. 20). Ἦτις (ἐφ' ὅτι) ist statt *ἦ* gewählt wegen der klanglichen Korrespondenz zu *ὅτι* ἔκρινεν. Der Satz ist auch seinen Worten nach die Antwort auf 6 11 f. (s. auch zu 11 18); die Wendung *ἐκδοκεῖν ἐκ χειρὸς τινος* ist wohl im Anschluß an die Jezabelerzählung (IV Regn 9 7) gewählt; sie steht prägnant für *ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτῶν ἐξ αὐτῆς καὶ ἐρύσατο αὐτοὺς ἐκ χειρὸς αὐτῆς*. Die Wiederholung des Halleluja in 3 ist emphatisch (Ps 61 12 Job 33 14); ob

καὶ ὁ καπνὸς κτλ. nur Schilderung oder Inhalt des zweiten Liedes ist, kann fraglich sein. Da 19¹⁻⁹ sonst nichts Zuständliches enthält, und für beide Visionen die Aufhebung alles Geschehenen im himmlischen Lied charakteristisch ist, so ist wohl das zweite der Fall. Die Worte sind reale Bestätigung des in 1. 2 Gepriesenen. Nur dann ergibt sich auch eine deutliche Antiphona. Die Worte der Aeltesten und Wesen in 4 sind der Schluß von Ps 105 (106)⁴⁸ (hebr. Text); sie sprachen zuletzt 11¹⁶ ff., waren stumme Zeugen in 14³ und sprechen jetzt wieder, auch das ist ein Zeichen der sorgfältigen Komposition der Apc. 5 Wer die Stimme „vom Throne“ trägt, bleibt wohl eigentlich dunkel; weder Gott (so 16¹⁷) noch Christus können es sein; er würde τῷ θεῷ μου sagen, ganz abgesehen davon, daß Christus in der Apc (4—21⁵) nicht spricht, sondern nur handelt. Die Worte sind nach Ps 134^{1. 20} gegeben; αἰνεῖτε (sonst immer c. Acc. im NT) regiert hier den Dativ in genauer Nachbildung des hebr. יְהַלְלוּ לַיהוָה (gelegentlich auch in LXX I Paral 16³⁶ 23⁵ II Paral 20¹⁹; auch Ps. Sal. 51). Mit den „Knechten“ sind die in 12¹² οἱ ἐν αὐτῷ σκηνοῦντες gemeint, d. h. alle Gläubigen; οἱ φοβούμενοι αὐτόν meint dann das gleiche wie οἱ δοῦλοι, und es ist unwichtig, ob man mit A 046 ein καὶ zwischen beiden Wendungen einfügt oder sie asyndetisch nebeneinanderstellt wie SC 025. Der letzte Hymnus 6—8 ist nicht nur durch die Wiederholung von ἤκουσα, sondern auch durch seinen Inhalt von 1—5 unterschieden; er setzt auch verstärkt gegenüber 1 ein und bildet so den Höhepunkt der in c. 17 beginnenden 7 Visionen. Formal bildet er 3 Strophen zu je 4 Zeilen, wenn der Schlußsatz falsch interpretierende Glosse ist. 6 Der Hymnus beginnt als Antwort auf 5, durch einen feierlichen Dreiklang eingeleitet. Die erste Wendung greift auf 1 zurück, die zweite auf 14²; das Lied faßt so gleichsam alle ὡδαὶ καὶ καὶ zusammen. Denn was in 14² nur den „Märtyrern“ verständlich war, was in 1 ff. nur nach seiner negativen Seite (Fall Babels) betont war, das wird hier offen und in positivem Worte ausgesprochen: Es handelt sich um Gottes Königtum und die Hochzeit des Lammes. 7 Zu χαίρωμεν κτλ. vgl. Mt 5¹² (ähnlich auch Lc 6²³ Ps 97⁴); das Aktiv ἀγαλλῶν nur hier und Lc 1⁴⁷, das Medium in LXX und NT häufiger. Zu der Form ὠσώμεν s. Radermacher² 100. Das Bild von einer göttlichen Hochzeit ist in einzelnen seiner Motive schon im AT vorgebildet. Gott etwa schließt eine Ehe mit Israel (Hos 2¹⁹ Js 64⁶; mit deutlichen erotischen Zügen Ez 16⁷ ff.). Aber dieser Bund ist in der Vergangenheit geschlossen und spielt nur selten auf eschatologisches Gebiet hinüber; und das Wort von einer Hochzeit fehlt völlig. Häufig wird das Bild im NT; Jesus ist der Bräutigam (Mc 2¹⁹ Jo 3²⁹), der Königssohn läßt zum Hochzeitsmahl (Mt 22¹⁰ f.; auch Mt 25¹, wo D τῆς νύμφης einfügt). In II Cor 11² ist der eschatologische Sinn des Bildes deutlich, in Eph 5^{25. 32} ist er zum Motiv der Paränese geworden. Art und Verwendung des Gleichnisses im NT läßt sich nicht aus dem AT allein ableiten, sondern entstammt außerbiblischen Quellen (einzelnes bei WBauer² zu Jo 3²⁹). Es hat seinen Sitz im Erlösermythus (s. Reitzenstein Das mand. Buch des Herrn d. Größe 53¹), vor allem in dessen besonderer Ausprägung in dem Mythos vom göttlichen Kinde (s. Norden a. a. O. 170 ff.). Wie Vergil seine 4. Ecl. mit der Verheißung der Geburt eines göttlichen Kindes beginnt, und mit der zarten Zeichnung einer göttlichen Hochzeit endet (ähnlich in den Thomasakten der Seelenhymnus), so hat deutlich auch der Seher in c. 12 mit der Geburt begonnen und krönt es hier wie 21⁵ 22⁶ ff. mit dem Hinweis auf die Hochzeit des Lammes. Aber nicht dieser Mythos allein kann die Quelle des Bildes sein, das bizarre Bild muß längst geprägt und in seinem bildlichen Charakter nicht mehr deutlich empfunden sein; es wäre zudem nicht

- 8 Weib hat sich gerüstet, und es wurde ihr gegeben, daß sie in Linnen, leuchtend weiß sich hülle.« [Denn das Linnen ist der Heiligen Rechten.]
- 9 Und er spricht zu mir: »Schreibe! Selig sind, die zu des Lammes Hochzeit sind geladen!« Und er spricht zu mir: »Diese Worte sind wahrhaftig, sind die Worte Gottes!« Und ich fiel zu seinen Füßen, um ihn anzubeten; und zu mir spricht er: »Nimmermehr! Ein Knecht bin ich mit dir und allen deinen Brüdern, welche Jesu Zeugnis haben; bete zu Gott! Denn Jesu Zeugnis ist der Geist der Weissagung.«

Hochzeit des Lammes, sondern Hochzeit des Logos zu erwarten, wenn die Idee vom göttlichen Knaben und seiner in der Hochzeit gekrönten Laufbahn mehr wäre als das äußere, eben angedeutete Gerüst, um die Massen apokalyptischen Stoffes deutlich aufzubauen. Einige andere Motive sind in dem gleichen Bild enthalten. Wie von einer Hochzeit des göttlichen Erlösers gesprochen werden kann, so auch von einer Hochzeit des satanischen Verführers. Von diesem widergöttlichen Gegenbilde heißt es Od. Sal. 38 11 ff.: „[Der Verführer und die Verführung] gleichen dem Geliebten und seiner Braut, aber sie verführen und verderben die Welt; sie laden viele zum Gelage ein und geben ihnen Rauschtrank zu trinken.“ Auch in mandäischen Schriften wird von Ruha und ihren Unholden gesagt (z. B. Ginza 121 14): „Sie hechten Mysterien der Liebe aus.“ Sodann liegt in dem Hochzeitsmotiv auch die Vorstellung ausgedrückt, daß der Herrscher sich mit seinem Lande oder seiner Stadt bei Antritt seiner Herrschaft vermähle, — eine Vorstellung, die selbst das verblaßte Abbild einer andern ist, nach der der Gott als Herrscher mit einer Göttin als Repräsentantin seines Landes oder seiner Stadt Hochzeit hält. Sie ist zuerst in Babylon bezeugt, aber erscheint z. B. auch auf dem Denkmal des Königs Antiochus I. von Kommagene (Dittenberger Or. Graec. inscr. 383). Ihre mythische Grundlage hat sich mit dem ersterwähnten Erlöserglauben verbunden, und Gott Aion ist es, der als erlösender Herrschergott mit seiner Stadt sich vermählt und ihr damit ewige Dauer und unerschöpflichen Segen spendet (s. Reitzenstein Iran. Erlösungsmyst. 188 ff.; WWeber a. a. O. 124 ff.). Aus diesem Komplex von Anschauungen, die vielleicht schon in jüdischer Apokalyptik einmal gegen Rom polemisch gewandt worden sind (Sib. 3 336 f.), begreift sich die Erwähnung der Braut an dieser Stelle. Sie ist polemisch, und es triumphiert der Gedanke, daß nicht Babel, sondern „Jerusalem“ die erkorene Braut ist, der ewiger Bestand so zuteil wird, und es begreift sich, daß von dem „Weibe“ hier ausführlicher geredet wird. Sein „Weib“ kann die Braut heißen als seine „Verlobte“ (s. Gen 29 21 Dt 22 23 Mt 1 20). 8 Ihr Schmuck (ἐτοιμάζειν wie περιβάλλεσθαι sind Lieblingsworte des Sehers) ist „Linnen“, wohl nicht ohne Beziehung auf die Tracht der „γυναῖκες“ in c. 12 (περιβεβλ. τὸν ἥλιον) und c. 17 (πορφυροῦν καὶ κόκκινον). Der Schlußsatz ist als Glosse verdächtig, weil er falsch interpretiert: weiße Gewänder bedeuten nach 3 5 6 11 (s. dort) die himmlische Verklärung der Gläubigen, aber nicht ihr irdisches Werk. In 9 f. sind zwei Worte, offenbar von dem Engel 17 1, als Schluß dieser Visionenreihe angefügt. Daß eine solche Abrundung hier gegeben wird — die einzige des apokalyptischen Teiles —, zeigt, wie in diesem Abschnitt das Interesse des Sehers verankert ist. Dennoch klingt in diesen Beschluß nichts mehr von dem Gericht über Babel hinein, sondern er beginnt mit einer Seligpreisung. Dieser vierte Makarismus der Apc entspricht ganz dem dritten

(14 13). Γράζον zeigt, daß er die irdischen Gläubigen in der Zeit des Sehers meint (s. zu 14 13). Das Bild ist ein wenig gewandelt; ist unter dem „Weib“ in 7 „Jerusalem“ = die Gemeinde der vollendeten Gläubigen verstanden, so sind hier die Gläubigen die Gäste; diese Wandlung kann wohl nur unter dem Einfluß der synoptischen Hochzeitsgleichnisse (Mt 22) wie unter dem Bilde vom eschatologischen Festmahl der Erwählten (Js 25 6 Mt 8 11 26 29 Lc 14 15 ff. IV Esra 2 38) geschehen sein, beides ist auch schon in den synopt. Ev. miteinander verschmolzen (vgl. Mt 22 2 ff. mit Lc 14 16 ff.). Zugrunde liegt die bekannte Doppelheit von himmlischer und irdischer Gemeinde (s. Exk. nach 1 20). κεκλημένοι hier = eingeladen (s. auch B. Bathra 75^b, ebenso Mand. Lit. 227 9: „die Stätte, an die eure Seelen gerufen und geladen sind“); anders κλητοί in 17 14. Die folgende Szene begegnet zweimal in der Apc, hier und 22 8 f.; dennoch sind beide Stellen nicht völlig gleich. Hier werden diese Verse meistens für eine Interpolation nach der späteren Stelle gehalten (Bousset, Charles), aber man fragt vergebens nach dem Grunde solcher Verdoppelung. Auch die sachlichen Gründe, die den Charakter des Einschubes beweisen sollen, scheinen nicht zwingend. Daß hier ein Engel als Garant der „Worte“ erscheint (sonst nur Gott 21 5 f. oder Christus 22 6), ist nicht merkwürdig; ein Engel ist ja in dieser Apc Bote und Deuter dieser Visionen (12), wie er es häufiger in jüdischen Apokalypsen ist. Zudem reden Gott und Christus niemals innerhalb des apokalyptischen Teiles unmittelbar zu dem Seher. „Die Worte“, für die der Engel bürgt, beziehen sich auch nicht auf die gerade vorangegangenen Hymnen, was freilich keinen Sinn gäbe, sondern auf den ganzen Abschnitt 17 1–19 8, der durch die Form des Siebenerschemas wie durch den einen Inhalt „Babel“ zu unlöslicher Einheit zusammengeschlossen ist. Es liegt in dieser kleinen Szene auch nicht die Abweisung der Engelverehrung, die man darin gefunden hat; dann wäre freilich die Doppelheit hier und 22 8 f. unerträglich. Der Seher hat Mißstände in den Gemeinden in den Sendschreiben gerügt; hier ist für Erörterung von Gegenstandsverhältnissen nicht der Ort. Nur aus der Reihe der Visionen darf deshalb der Sinn gewonnen werden; und dieser Sinn ist deutlich genug. Das Engelwort bestätigt die prophetische Würde des Sehers, der Gottes eigene Worte zu hören berufen ist, und legitimiert ihn so vor dem Kreise anderer Propheten. Dieses Engelwort ist auch dadurch von dem in 22 9 unterschieden, daß hier von denen, „die das Zeugnis Jesu haben“ (zum Ausdruck s. 6 9 12 17), gesprochen wird, dort von „Propheten und denen, die die Worte dieses Buches achten“. Die Bestimmung hier ist spezieller (s. u.), dort allgemeiner; sie bezieht sich hier auf einen Teil, dort auf das ganze Buch. So liegt in der Doppelheit der Szene eine Steigerung und gleichsam Verbreiterung der Absicht. Deshalb entfällt jeder Grund, die Szene hier als Interpolation auszuschneiden. 10 Die Ellipse ὅρα μί (sc. ποιήσης) muß üblich gewesen sein, trotzdem sie nur hier und 22 8 sich findet; Vorstufen zu ihr sind Konstruktionen wie die in Jos 9 27 LXX Mc 1 44 I Th 5 15. τῶν ἐχόντων κτλ. kann nach dem Schlußsatz nur den Sinn von „Märtyrern“ haben, die damit als „Propheten“ bezeichnet werden; das gleiche ergibt sich dann aus dem Vergleich mit 22 9, wo τῶν τηρούντων κτλ. über den engeren Kreis der Propheten hinausführt. Eine wichtige Unterscheidung ist dann hier angedeutet (s. auch zu 22 16). Wohl sind alle Gläubigen der Möglichkeit nach „Zeugen“, aber von ihnen heben sich die ab, die „das Zeugnis haben“, d. h. bewährt haben. Und diese durchgehaltene Bewährung ist nicht nur ein Erleiden äußerer Nöte, sondern vor allem ein Erfahren innerer Gnaden, derer der „Prophetie“ und „Weisheit“ (13 18 17 9; s. auch Mc 13 11 parr). Das sagt der Schlußsatz, in dem der Ausdruck πνεῦμα

- 11 Und ich sah den Himmel aufgetan, und sieh, ein weißes Roß,
 und auf ihm reitet Er, der heißt: »Treu und wahrhaftig«, und
 12 er richtet mit Gerechtigkeit und streitet. / Die Augen sein, ein
 Feuerbrand, und auf seinem Haupte viele Diademe, und ge-
 13 schrieben einen Namen, den niemand kennt denn er allein, und
 ist gehüllt in ein Gewand, getaucht in Blut, und heißt sein Name:
 14 »Das Wort Gottes«. / Und die Heeresscharen in dem Himmel, sie
 folgten ihm auf weißen Rossen, mit weißem reinem Linnen angetan.
 15 Und aus seinem Munde bricht ein scharfes Schwert, daß er
 damit die Völker schlage. / Und er, er wird sie weiden mit ehernem
 Stab, und er, er tritt die Kelter des grimmen Zornesweines Gottes des

προφητείας nach 22 a zu verstehen ist (s. dort). Es ist der „Geist“, der zu Prophetie und „Zeugnis“ treibt, und es ist das „Zeugnis“, das „den Geist der Prophetie“ bekundet. Dann aber ist die Apc zunächst das Buch eines „Märtyrers“ (12.9) für „Märtyrer“, in dem vielfältig schillernden Sinn dieses Wortes, ein Buch für Propheten und Gnostiker, und danach durch diese ein Buch, das nicht nur bekennt, sondern unter allen Gläubigen Bekenner schafft, d. h. gleichsam ein erstes Zeugnis von der Gnade und Pflicht der imitatio Christi. Indem hier so der Sinn der Prophetie und des „Zeugnisses“ gedeutet wird, bildet dieser Beschluß des Gerichtes über Babel eine schöne Ueberleitung zu dem letzten Abschnitt der Apc, der das Ende und die Vollendung bringt. 1. Mit 19 11 beginnt der siebte und letzte Abschnitt (XIX 11—XXI 4) des apokalyptischen Teiles der Apc; er bringt in kurzen prägnanten Bildern, in einem fast sachlich trockenen Stile, sieht man von dem glanzvollen ersten und letzten Bilde ab, die Vollendung des Gerichtes und der Herrlichkeit. Wieder entfaltet sich der Inhalt in 7 deutlich abgegrenzten Visionen (s. Inhaltsverzeichnis). 2. 19 11—18 ist in 4 Strophen zu je 6 Zeilen geschrieben. In Sprache und Stil verrät sich deutlich die Eigentümlichkeit des Sehers; noch stärker in der Art, wie er den gegebenen Stoff meistert. Denn der Stoff ist alt, in den verschiedensten Religionen verbreitet, und als Kampf göttlicher und ungöttlicher Mächte überall verschieden geformt (Indien, Persien, Aegypten, Nordische Völker; einzelnes bei Dibelius² zu II Th 2 10); aber die Weise der Betrachtung ist neu. Hier klingt kein Kampf hinein (wie etwa Jo-Buch d. Mand. 17 ff. in den Schilderungen von Jošamin); ein stiller Zug weißgekleideter Gestalten, deren einzige Waffe das Schwert ist, „das aus seinem Munde bricht“, und auch hier ist die Gleichnishaftigkeit dieses Zuges betont. Das Gewand des Reiters ist weiß, aber getaucht in Blut; doch liegt kein Kampf vorher. Er ist weiß gekleidet, aber man sieht auf seinem Schenkel seinen Namen, er reitet und tritt zugleich die Kelter, niemand kennt seinen Namen, und überall ist sein Name sichtbar. Jeder Zug scheint dem andern zu widersprechen und ist doch unlöslich mit ihm verknüpft; denn überall ist das im Bilde Geschaute mit dem unbildlich Geglaubten verbunden. Das Bild ist gegeben, es ist zumeist als Erfüllung atlichen Sinnes gegeben, und in beidem lebt zugleich die Deutung des Sehers. Will man es Allegorie nennen, so ist dennoch zu sagen, daß hier Bild und Sinn nicht voneinander scharf getrennt sind; das erste ist nicht Gegenstand des Schauens allein, und der Sinn nicht Produkt der gläubigen Betrachtung allein, sondern das Bild wird als Sinn, und der Sinn als Bild geschaut. In 11 liegen deutliche Beziehungen vor, die diese Vision als einen neuen Abschnitt kennzeich-

nen. In 4 2 tat sich der Himmel dem Seher allein auf, in 11 19 öffnete sich der himmlische Tempel, jetzt werden gleichsam alle Tore des Himmels aufgetan, und seine Bewohner ziehen auf die Erde (zum Ausdruck s. Ez 1 1 Apc Bar. 22 1 [III 3 2 Violet] III Macc 6 18; auch Mc 1 16 parr Jo 1 51). Viermal wird in dieser Vision von dem Namen gesprochen; die Fülle der Namen ist gleich der Fülle der Macht. Πιστὸς καὶ ἀληθινός (s. zu 3 14) heißt er für die Gläubigen; so wird dieser Name zuerst genannt. Es ist eine Erklärung des Beiwortes Gottes: אֱלֹהִים, das nach Joma 69^b „Siegel des Heiligen“ ist und die Macht hat, alles heidnische Unwesen mit einem Schlage von der Erde zu vertreiben. Daß er mit Gerechtigkeit richtet, ist ein vertrauter Zug im Bilde des Messias (Js 11 3 f.); Gericht und Kampf sind schon im AT gleichbedeutend (s. noch Ps. Sal. 17 23 ff. Philo de praem. et poen. 15 f. p. 423 M.). Schon hier wird das Bild von dem Inhalt des Glaubens durchdrungen, dessen Formulierung sich an attische Wendungen anlehnt; in Hen. ist der Titel des Messias der „allein Gerechte“ (38 2 53 6; s. auch Ps. Sal. 17 31. 35 Ps 95 13 Act 17 31). 12 Die Schilderung der Augen ist 1 14 (2 18) entnommen, aber ohne das mildernde ὥς (nur A und einige Min. setzen es hinzu s. Charles II 358); über die vielen Diademe s. zu 13 1 (vgl. auch Apulej. met. 10; lehrreich ist auch das Lied an die Diademe, hrsg. von Erman Abh. Berl. Akad. 1914, 15 ff.). Ἐχὼν ὄνομα κτλ. ist kein Widerspruch zu 11. 18. 19; von dem geschriebenen Namen ist die Rede, und Schrift und Name entsprechen sich nicht ohne weiteres (s. zu 2 17); ist der Name bekannt, so nicht zugleich auch sein Zeichen. Das unbekannte Namenszeichen ist Beweis der alles überragenden Macht (s. auch Asc. Jes. 9 5 Brandt Mandäische Rel. 114 f. Pseud.-Clem. Hom. 16 18). Zudem ist nach 14 3 οὐδεὶς = οὐδεὶς τῶν ἀνθρώπων = οὐδεὶς τῶν λαβόντων τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου zu nehmen. 13 Das blutgetauchte Gewand, Js 63 1–3 entnommen (zum Text s. Charles z. St.), ist Zeichen des Sieges; man hat deshalb nicht zu fragen, von welchem Siege welcher Feinde der Reiter komme (vgl. auch pal. Targum zu Gen 49 11 Schoettgen I 1134). Der Name ὁ λόγος τοῦ θεοῦ kann nicht gestrichen werden; seine Nennung hier ist „Krönung“ des in c. 12 begonnenen Gedankenzuges. Er wird hier charakterisiert als Krieger, ähnlich wie Sap. Sal. 18 15 f., und seine Funktion ist rein eschatologisch und richterlich, also der jüdischen Konzeption vom Memra Gottes unmittelbar verwandt (s. Bousset Rel. d. Jud.² 399 u. Strack-Billerbeck II 302–333). Aber der Mythos von c. 12 wie die Stellung dieses Namens zwischen den beiden anderen von 11 und 16, von denen der erste den Gläubigen, der zweite der „Welt“ zugewandt ist, zeigen, daß in dem Logos beide ihren Herrn verehren und sein eigentümliches Wesen erkennen. Ist nun die Eschatologie des Sehers gleichsam die nach außen gewandte Seite seiner inneren Gläubigkeit, so wird klar, daß im Hintergrunde dieser Logosnennung eine Anschauung stehen muß, etwa der des Prologs des 4. Ev. verwandt (s. Allgemeines). Bezeichnend ist, daß auch Hebr 4 12 gleichsam die kriegerische Seite seines Wesens, wenn auch gewiß stärker im unpersönlichen Gleichnis, hervorgehoben ist. 14 Die Heerscharen sind offenbar Engel und Mätyrer (vgl. 14 5 17 14, s. auch zu 2 17. Zu der Vorstellung s. Test. Levi 3 3 sl. Hen. 17 II Esra 19 6). Ihre Tracht ist das weiße Gewand der Verklärten; und nur die weißen Rosse deuten entfernt auf ihre Funktion als Krieger (s. zu 6 2). 15 Das Schwert ist in besonderem Sinne Attribut des Logos (vgl. Js 11 3 ff.); daher ist es kaum zufällig, daß auch Hebr 4 12 das Wort mit einem zweischneidigen Schwert verglichen wird (s. auch Windisch z. St.). Was dort Gleichnis, ist hier ein Zug im Bilde des Logos; danach ist auch 1 16 zu erklären. Losgelöst aus der ὡς-Konstruktion, wird die drohende Vernichtung in dreifachem Bilde geschildert, und dann in 16 in der

- 16 Allherrschers, und trägt auf dem Gewande und auf seinem Schenkel geschrieben einen Namen: »König der Könige und Herr der Herren«.
- 17 Und einen Engel sah ich stehen in der Sonne, und er schrie mit lauter Stimme und rief zu allen Vögeln, die in Himmels Mitte
- 18 fliegen: / »Hieher und sammelt euch zum großen Mahle Gottes, daß ihr verzehrt das Fleisch der Könige und Fleisch der Obersten und Fleisch der Starken und Fleisch von Roß und Reitern und aller
- 19 Fleisch, von Frei und Knecht und Klein und Groß!« / Und ich sah das Tier, der Erde Könige und ihre Heere da versammelt, Krieg zu
- 20 führen mit dem Reiter auf dem Rosse und mit seinem Heere. Und gefangen ward das Tier, und mit ihm der Lugprophet, der Wunder tat vor ihm, mit denen er verführte, die des Tieres Zeichen tragen, und die sich beugten seinem Bild. / Lebendig wurden beide da
- 21 geworfen in den Pfuhl von Feuer, der in Schwefel glüht, und die übrigen getötet von dem Schwert des Reiters auf dem Rosse, das aus seinem Munde bricht; und alle Vögel wurden satt von ihrem Fleisch.
- 20 Und einen Engel sah ich, der vom Himmel niederkam, der trug des Abgrunds Schlüssel und eine große Kette auf der Hand. /

Ausmalung des Aussehens der Logosgestalt fortgefahren. Das ist wieder für das unlösliche Ineinander von Bild und Sinn sehr charakteristisch. Die Schilderung ist z. T. nach Js 11 3 und Ps 2 9 gegeben, beide aber sind schon Ps. Sal. 17 26 f. verbunden; zu *πατάξῃ* s. Sap. Sal. 18 22 Hen. 62 2, zu *πομπανῇ* (das Futur. ist sichtlich wegen des Gleichklangs mit *πατεῖ* gewählt) s. zu 2 27. In 15 fin. ist das Bild von der Kelter Gottes (14 19) verbunden mit dem vom Kelch des Zornesweines Gottes (14 8. 10). 16 Wie die Schabracke des Tieres 17 3 mit „lästerlichen Namen“ bedeckt ist, so das Gewand des Logos mit göttlichem Namen: der Mantel (*ἱμάτιον* ist wohl als *χλαμύς* zu verstehen, s. Mt 27 28. 31) ist Zeichen der Würde; die Art dieser Würde wird durch Embleme oder Namen bezeichnet; das ist nicht schwierig, sondern hier nur das Zeichen des Anspruchs auf Weltherrschaft. Daß auch auf dem Schenkel der Name verzeichnet ist, hat seine Parallele in einer ägyptischen Vorstellung, wonach Titel und Zeichen des Königtumes auf jedem Glied des Königskindes eingeschrieben sind (WWeber a. a. O. 96; vgl. auch Sueton Aug. 94 4 f.). Auch der Gott Aion trägt nach Epiph. Pan. hair. 51 22 im Kore-Heiligtum zu Alexandria fünf göttliche „Siegel“ auf Stirn, Händen und Knien. Der Zug verbindet diese Vision mit dem Gedanken vom Weltherrscherkinde und so mit 12 5, wo auch von dem *πομπανῇ* τὰ ἔθνη wie hier gesprochen ist. Vielleicht ist auch der Brauch heranzuziehen, auf den Schenkel der Statuen die Namen der dargestellten Persönlichkeiten einzugraben (Cic. c. Verr. 4 43; weiteres bei Wettstein). Wenn hier keine Zeichen, sondern der Name genannt wird, so hat das den unzweifelhaften Sinn, daß in diesem letzten Stadium nichts nur mehr angedeutet, sondern alles offenbar wird. Ueber den Namen s. zu 17 14. Die zweite Vision 17–21 ist nach einer dreizeiligen Einleitung wieder in 3 Strophen zu je 6 Zeilen geschrieben. Sie schildert Kampf und Sieg des Logos; aber auch hier ist nichts von Kampf. Gleich zu Anfang werden die Vögel zum Siegeschmaus geladen; das Wort Kampf begegnet nur in Verbindung mit dem Feinde (s. zu 12 7), und nur der Sieg wird konstatiert.

Auch hier herrscht also die gleiche sinndurchtränkte und unanschauliche Bildlichkeit, die zum Charakteristikum des Sehers gehört. **17** Die Sonne bezeichnet den höchsten Punkt des Firmamentes, der allen sichtbar ist; daher wohl der Standort des Engels; zu *καρῶν* s. zu 182. **18** Der Ruf an die Vögel ruht auf Ez 39 17 ff. (hebr. Text, nicht LXX), vgl. auch Mt 24 28; auch hier ist straffer geformt und universaler gestaltet (in Ez nur das Fleisch der Großen, hier aller Menschen). Zu der Vorstellung vom Siegesmahl, gleichsam dem grausigen Gegenbild zu dem Mahl des Lammes (199) s. Greßmann 136 ff. In **19** wird zunächst nur „das Tier“ erwähnt, der „Pseudoprophet“ in 20 nachgetragen; das beruht wohl auf dem Zusammenwachsen verschiedener Traditionen (s. nach 13 10). Die Könige der Erde sind die von 16 14, der dort vorbereitete Kampf kommt hier zum Ausbruch; unter ihren Heeren muß nach 18 die gesamte noch übrige Menschheit verstanden werden. Hölle und Erde stehen im Kampfe gegen den Himmel; das Uebergewicht der Zahl auf seiten des Tieres scheint in der Gegenüberstellung des Plur. *στρατεύματα* und des Sing. *στράτευμα* angedeutet. Aber nur von der Absicht der Gegner, Krieg zu führen, wird gesprochen. Der Kampf ist zu Ende, ehe noch die Absicht deutlich wird. **20** Der Sieg wird geschildert nur unter bezeichnender Verwendung leitmotivischer Ausdrücke (s. *ὁ καθήμενος κτλ.*, *βρομαία*, *ψευδοπροφήτης*, *οἱ λαβόντες κτλ.*). Manche Züge scheinen dem Endkampf von Ahriman und Azi Dahāka mit Ahura Mazdāh und seinen Aməša-Spəntas verwandt (s. Bahman Yašt 43 Bundah. 30); aber die dort gegebenen Einzelheiten fehlen hier gerade. Hier ist alles Wunder und unbegreiflich; die Heere des Logos treten gar nicht in Aktion (vgl. die Passive *ἐπαύθη* usw.), und das Schwert des Logos vollbringt alles allein, und dieses ist durch den Zug *τ. ἐξελεύσθη* κτλ. deutlich allegorisch verstanden. Zur Bestrafung des Tieres und seines Begleiters s. Dan 7 11, auch Hen 46 4–6; zu *ζῶντες* s. Num 16 30 Ps 54 16 (auch Sophocl. Antig. 920). Der Feuerpfehl ist wohl eine andere Wendung für *ἡ γέεννα τοῦ πυρός* (Mt 5 22 ff. Mc 9 43 Jac 3 6), erweitert durch Züge aus der Sodomerzählung (Gen 19 24, vgl. Ez 38 22) und von der *ἄβυσσος* zu unterscheiden; daß es eine *λίμνη* ist, steht in eigentümlichem Kontrast zu der Heiligung des Sumpfes in den Kulte etwa des Dionysos und Osiris (Dionysos heißt *Λιμναίος* Aristoph. Ranae 210 f. Thuk. 2 15 Pausan. II 37 5 Clem. Protrept. 22). Wenn *τῆς καίω.* nicht einfach Schreibfehler ist, so ist der Gen. eine eigentümliche Zusammenfassung von *λίμνη* und *πυρός*; von dem ersten wirkt das Genus, von dem zweiten der Casus nach. Das setzt voraus, daß *λίμνη τοῦ πυρός* als eine gleichsam untrennbare Wendung empfunden war (wie *γέεννα τοῦ πυρός*), so ja auch 20 10, 14, 15. **21** Zu dem Schlußsatz s. Ez 39 17. 20 und Schoettgen z. St. **XX 1–3** Mit der dritten Vision beginnt ein Wechsel der strophischen Gliederung. c. 20 wird von der dreizeiligen Strophe beherrscht, die bis 21 5 herrscht. Diesem Wechsel entspricht, daß in der 3.–7. Vision stärker traditionelles Material sozusagen referiert wird, ohne daß eigentümliche Anschauungen des Sehers besonders hervortreten. Trotzdem ist in Sprache, Stil und Auswahl der Motive der Geist des Sehers wie bisher erkennbar (Einzelnachweis bei Charles II 140 f.). Die 3. Vision besteht aus 4 Strophen zu je 3 Zeilen. Von dem Messias ist hier keine Rede mehr; der letzte noch übrig bleibende Feind, der Drache, wird von einem Engel gebunden. Ebenso wenig ist hier von einem Kampf zu spüren. Mit „dem Tier“ ist das Interesse des Sehers gleichsam erschöpft. In **1** ist die *ἄβυσσος* als ein vorübergehender Aufenthalt gedacht (s. 10). In **2** beginnen die Sätze, offenbar absichtlich mit gleichbetonten Verben. Zu den Namen des Drachen, die aus 12 9 genommen sind, s. dort; der Nom. bezeichnet neuen Zeilenbeginn. Die Vorstellung von der Fesselung findet

- 2 Und er griff den Drachen, die uralte Schlange, der da der
 3 Teufel ist und Satanas, / und band für tausend Jahre ihn, und
 stürzte in den Abgrund ihn, und schloß und legt' ein Siegel drauf,
 / daß er die Völker nimmer mehr verführe, bis daß vollendet sind
 die tausend Jahre; darnach muß er gelöst werden kurze Zeit.
 4 Und ich sah Throne, und sie setzten sich darauf, und ihnen
 ward Gericht gegeben, / und sah die Seelen, derer die erschlagen
 waren um des Zeugnis Jesu und des Wortes Gottes willen, die
 nicht sich beugten vor dem Tiere oder seinem Bilde, und nahmen
 5 nicht das Zeichen auf die Stirne und auf ihre Hand. / Und sie
 lebten, herrschten tausend Jahr mit dem Gesalbten; die übrigen der
 Toten lebten nicht, bis daß vollendet sind die tausend Jahre! /
 6 Dies ist die erste Auferstehung; selig und heilig ist, wer Teil hat
 an der ersten Auferstehung. / Ueber diese hat der zweite Tod nicht
 Macht, sondern sie werden Priester Gottes sein und des Gesalbten,
 und werden herrschen mit ihm tausend Jahre.
 7 Und wenn vollendet sind die tausend Jahre, wird Satanas aus
 8 seiner Haft gelöst werden, und wird ausfahren, zu verwirr'n die
 Völker, / die an den vier Erdenecken leben, Gog und Magog, zu
 sammeln sie zum Kampf; und ihre Zahl ist wie der Sand des Meeres. /

sich zuerst auf jüdischem Boden Js 24²², dann Hen. 18 f. 21; das gleiche im Parsismus, woher im Judentum das Motiv stammt (s. Bousset und Charles z. St.), im Osirismythos (s. oben zu c. 12¹ ff.), bei den Mandäern (der gefallene Jošamin sitzt gefesselt im Block am Wachthaus s. Jo-Buch II 26 ff.), auch bei den nordischen Völkern (Fenriswolf, s. Olrik Ragnarök 311 ff.). Nächstverwandt ist das Gebet des Manasse 3 f., wo es von Gott (!) heißt: κλεισας την ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματί σου. Mit dieser Vorstellung hat der Seher die vom Zwischenreich verknüpft; die ersten Zeugnisse dafür sind Hen. 91—94 Ps. Sal. 11¹ ff. Sib. 3¹—⁶² Apc Bar. 30 (III, 8 Violet). Seine Dauer wird verschieden angegeben; 1000 Jahre begegnen zuerst sl. Hen. 33 (vgl. Barn 15⁴ II Petr 3⁸ (2) Iren. V 28³). Genaueres s. Bousset Rel. d. Jud. 273 ff. 473 ff.; Swete und Charles z. St. Die Fesselung auf 1000 Jahre (nicht als Strafe, sondern als Vorbeugung) scheint ein Ausgleich der Tradition vom Zwischenreich mit verschiedenen Varianten vom Ende des Antichrist, der wohl vom Seher vorgenommen ist. Die vierte Vision dieses Abschnittes (4—6) besteht aus 5 dreizeiligen Strophen. Auch sie ist ihrem Stoff nach traditionell gebunden (vgl. IV Esra 7²⁸ (III 5³); Jalkut zu Ps 72 und 90; Jubil. 14; Pesikta r. c. 1 fin. Weber² 372 f.), aber von den traditionellen Schilderungen einer goldenen Zeit (s. etwa Apc Bar. 30 (III, 8 Violet)) durch ihre absichtliche Kargheit unterschieden. Was den Seher zu ihrer Einschaltung veranlaßt hat, ist einmal das Motiv der Paränese, das denn auch in 6 in unmittelbarer Prophetie durchbricht, sodann der Gedanke vom Weltrichtertum der Gläubigen (Dan 7²² I Cor 6³¹). Da der Gedanke des Gerichtes in den des Totengerichtes überführt worden ist, das Gott allein zusteht (s. zu 11 ff.), so ist die Vorstellung, daß die Gläubigen Richter seien, bis zu einem gewissen Grade widersprechend. Der Ausgleich wird geschaffen, indem hier von dem Gericht gesprochen wird, ohne daß doch ein Angeklagter vorhanden ist. So

ist der Tradition wie der Gerichtsanschauung des Sehers Genüge getan, ja beides ist ein Moment für die Verklärung des Märtyrers geworden. In 4 ist die Schilderung ganz folgerichtig und gibt zu Schwierigkeiten keinen Anlaß: Erst werden die Throne gesehen, dann daß Wesen sich auf sie setzen, die also als Richter erkannt werden, endlich wer diese Richter sind. Vorbild ist Dan 7 9: ἐθεώρουν ἕως ὅτε θρόνοι ἐτέθησαν. Auch im Ginza 94¹⁷ f. wird die Wirkung der Ueberwindung des Ur ähnlich geschildert; „Eine Wache für die Söhne des Heiles [richtete ich auf] am Orte, wo sie in Fülle, ohne Mangel leben. Ich stellte ihnen Throne auf und überreichte ihnen Gewänder.“ Zu τὰς ψυχὰς ist εἶδον gedanklich zu ergänzen; die Auslassung ist absichtlich (s. zu 13 s). In der Plerophorie des Ausdrucks für die Märtyrer verrät sich das paränetische Interesse. πεπελεκισμένοι sind die mit dem πελεκύς, einem breiten Schlachtbeil, Hingerichteten (vgl. etwa Diod. Sic. XIX 101 s Polyb. I 7 12); οἰστρον setzt das Particip. fort. Mehrere Klassen von Gläubigen zu unterscheiden, ist kein Grund vorhanden. Sie sind im messianischen Reich Richter und Könige und Priester; sie haben also die drei Funktionen, die auch Christus hat, und nur sie haben sie. Das ist die ausgesprochene Anschauung eines Sehers, der die Standhaftigkeit im Martyrium also belohnt. Die traditionelle Anschauung findet sich etwa bei Dan 7¹² Ps. Sal. 17⁵⁰ Sib. 3 371 I Th 4 17 I Cor 15 51 Asc. Jes. 4 15. 5 In 5^b. 6 ist prophetische Paränese gegeben (s. 13 10. 18. 14 4 f.). Der Gedanke von der ersten Auferstehung (nur hier) erscheint eigentümlich mit dem vom zweiten Tode verbunden (s. zu 2 11), so als wäre er seine eigentümliche Folge. Denn dieser setzt die allgemeine Auferstehung zum Gericht voraus, wird aber dadurch nicht mehr jener Anschauung gerecht, der die Auferstehung Weg und Zeichen des Heiles ist; so muß dieses Moment für die Gläubigen, die dem Gericht entnommen sind, in dem Gedanken der ersten Auferstehung zu seinem Rechte kommen; und es ist eine Bestätigung dessen, daß von einer zweiten Auferstehung überhaupt nicht gesprochen wird (s. zu 11 ff.). Die Scheidung ist also gleich der von Jo 5 22 zwischen ἀνάστασις ζωῆς und ἀνάστασις κρίσεως. Der 5. Makarismus der Apc (über den Zusatz ἅγιος s. Jub. 2 23) bekräftigt diesen Zusammenhang ausdrücklich; ἔχων μέρος ist „johanneisches Wort“ (Jo 13 s) und begegnet zugleich häufig in mandäischen Schriften (z. B. Ginza 119 31 ff. 122 9 f. 458 14 ff.). Priestertum und Königtum gehören zusammen (nicht mehr Richtertum), beides ist der wechselseitig verschiedene Ausdruck einer gläubigen Haltung, „cui servire regnare est“ (Gregor). Alles nähere bleibt in dieser Vision dunkel, wo das Reich sei, usw.; nur daß es ist, ist wichtig und einziges Motiv des Glaubens und der Paränese. 7–10 Die fünfte Vision gibt den letzten Kampf; wiederum karg und häufig undurchsichtig. Das ist auffallend, weil diese Schilderungen sonst weit ausgesponnen sind; für den Seher ist dieser letzte Kampf nur eine Episode, die dem errungenen Sieg nichts nehmen kann. So braucht hier nicht einmal ein Engel, geschweige denn der Logos aufzutreten. „Feuer fällt vom Himmel“; das Zeichen, das an Sodom anknüpft und mit Elia verbunden ist, das man von Jesus erbittet, um ein Dorf zu strafen (Lc 9 54), — das genügt zur Vertilgung der gefährlichsten dämonischen Feinde. Die Vision ist in 5 eng verbundenen Strophen zu je 3 Zeilen gegeben. In 7 leitet kein εἶδον ein, wie in 1. 4. 11; es bleibt gleichsam prophetische Erzählung, wie sie in 6 begonnen war; dem entspricht, daß auch der apokalyptische Name des Drachen nicht begegnet. Das Motiv von Gog und Magog in 8 stammt aus Ez 38 f. Freilich bezeichnet hier Magog das Land bzw. Volk und Gog seinen Herrscher; aber schon die LXX haben beide Namen als Fürsten- bzw. Völkernamen verstanden (38 2: ἐπὶ Γῶγ καὶ τὴν γῆν τοῦ Μαγῶγ). Ursprünglich Bezeichnung nörd-

- 9 Und sie stiegen auf der Erde Ebene empor und schlossen ein der Heiligen Gezelt und die geliebte Stadt. / Und fiel vom Himmel
 10 Feuer und verzehrte sie; und der Teufel, ihr Verführer, ward geworfen in den Pfuhl von Feuer und von Schwefel, / wo auch das Tier ist und der Lugprophet, und werden Tag und Nacht gequälet werden in aller Zeiten Zeiten.
- 11 Und ich sahe einen hohen weißen Thron und Ihn, der auf ihm sitzt, vor dessen Antlitz floh die Erde und der Himmel, und eine Statt
 12 ward ihnen nicht gefunden. / Und ich sah die Toten, die Großen und die Kleinen, sie standen vor dem Thron. / Und wurden Bücher aufgeschlagen, und aufgeschlagen ward ein ander Buch, das ist das Buch des Lebens. / Und wurden die Verstorbenen gerichtet aus dem, was in den Büchern war geschrieben, nach dem Maße ihrer
 13 Werke. / Und seine Toten gab das Meer, und ihre Toten gaben Tod und Hölle, und alle wurden sie gerichtet nach dem Maße ihrer
 14 Werke. / Und Tod und Hölle, sie wurden in den Feuerpfuhl geworfen; dies ist der zweite Tod, der Feuerpfuhl. / Und wer nicht ward gefunden in dem Buch des Lebens aufgeschrieben, hinabgeworfen ward er in den Feuerpfuhl.
- 21 Und ich sahe neuen Himmel, neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und nicht mehr ist das Meer. /

licher Völker (so noch Jos. ant. I 61), werden sie mehr und mehr zur Personifikation mythischer Mächte, die je nach Zeitlage mit bestimmten geschichtlichen Völkern identifiziert werden; in den sibyllinischen Orakeln ist die Anschauung von ihrem Einfall ins heilige Land ausgebildet (3 319. 512). Sie erscheinen dann auch nicht selten im Talmud (z. B. Aboda zara 3^b; mehr bei Weber² 386 und Bousset Antichrist 128 f.). Auch der Gedanke von einem zweiten Sturm widergöttlicher Mächte gegen die heilige Stadt und den Messias ist traditionell; er begegnet schon Ez 37. 39, dann Hen. 56 5—8; IV Esra 13 5 ff. (VI 2 6 Violet) u. ö. Durch den Mund des Sehers spricht also Tradition, die gleichsam der Vollständigkeit halber aufgenommen ist. 9 f. Die Beschreibung ihres Auftretens ist mythisch unbestimmt; ἀνέβησαν steht vom Aufkommen am Horizont. πλάτος bleibt ganz undeutlich, auch wenn es nach Ez 38 12 den „Nabel der Erde“ bezeichnen sollte; hat auch die Tradition gewiß Jerusalem als Schauplatz dieses letzten Kampfes gemeint, so ist doch hier alles schillernd. Παρεμβολή ruft die Erinnerung an die Wüstenwanderungszeit auf, die zur Idealzeit des „Mit Gott-zeltens“ seit langem geworden war; ἡ πόλις ἡ ἡγαπημένη blickt etwa auf Ps 77 68 86 2 zurück. Zur Vernichtung durch Feuer s. auch Mt 25 41. 11—15 Die sechste Vision bringt endlich das Gericht; auch sie knapp und gleichsam nur das Notwendige berichtend. Nichts von dem großen Bilde Mt 25; nur die farblose Bezeichnung der „Toten“; nichts von einem positiven Ergebnis des Gerichtes, wohl aber wird gesagt, wer in den Pfuhl geworfen sei. Aus dieser gewollten Farblosigkeit erklärt sich auch das Widersprechende in der Schilderung des Gerichtsvorganges. Die traditionelle Anschauung scheint in ihren hauptsächlichsten Zügen gewahrt, daß die Werke eines jeden in Büchern verzeichnet sind und jetzt die Entscheidung über sie gefällt wird. Aber schon hier wird von dem Ausfall der Entscheidung nichts berichtet, ein

Zeichen, daß der Seher daran nicht mehr interessiert ist (doch s. Erklärung zu 12). Neben dieser Anschauung läuft die der Apc eigentümliche her, nach der ein einziges „Buch des Lebens“ die Geretteten verzeichne. Doch wird dieses Motiv, das den Gedanken des Gerichtes streng genommen aufhebt, nur benutzt, um von denen zu sprechen, die nicht in ihm verzeichnet sind. Der Grund dieses Nebeneinanders und dieses eigentümlichen Gerichtes ist die früher berührte Anschauung, daß die Gläubigen allem Gericht entnommen sind. Wenn trotzdem vom Gericht gesprochen wird, so geschieht es, um einer heilig gehaltenen Tradition zu entsprechen; aber es ist auch genug getan, um die Widersprüche dieser Tradition mit der eigenen Anschauung gleichsam zu neutralisieren. Eine verwandte Anschauung zeigen Stellen der mandäischen Liturgien (s. Beil. 13). Die Vision besteht aus 6 dreizeiligen Strophen. **11** Das Gericht ist Gott allein vorbehalten wie Mt 6 4 18 35 Rm 14 10 Jac 4 12 (anders Mt 7 22 f. Act 17 31 II Cor 5 10 Jo 5 22; vgl. auch Hen. 45 21 f. 69 27 Apc Bar. 72 2–6 (VI 19 Violet). Der Thron (licht im Gegensatz zu Dan 7 9: *ὁ θρόνος αὐτοῦ . . . φλόξ πυρός*) ist von dem in 4 2 genannten zu unterscheiden. Gott und sein Thron sind das einzig Beständige; Himmel und Erde fliehen (Mc 13 31). Es ist mehr als ein schönes Gleichnis; es ist Vorbereitung von 21 1 ff.; Vorbilder sind etwa Ps 101 27 103 29 f. Js 51 6 (vgl. auch mand. Lit. 205 9). Gott und die Toten stehen so in einer ungeheuren Leere (s. IV Esra 7 30 (III 5 5 Violet). In **12** ist die „zweite Auferstehung“ beschrieben, aber bezeichnend ohne daß der Name fällt; dem entspricht, daß Tod, Hölle, Meer ihre Toten „geben“. Die Vorstellung ist allen Wertes für den Glauben entkleidet, im Anschluß an traditionelle Züge, wie sie Apc Bar. 50 2 (V 5 1); IV Esra 7 31 (III 5 7) sich finden. Es sind die Toten der ganzen Welt, wie der Zusatz zeigt (in Umkehrung der sonstigen Reihenfolge (11 13 13 16 19 5. 18), um eine klangliche Korrespondenz mit *νεκρός* herzustellen). Zu der Vorstellung von den Gerichtsbüchern, s. Dan 7 10 Hen. 90 20 IV Esra 6 20 [II 10 3 Violet] Asc. Jes. 9 22. Nach Apc Bar. 24 1 (III 4 8) hat die Vorstellung bestanden, daß „Sünden“ in Büchern aufgezeichnet werden. „Gerechtigkeit“ in „Kammern“ aufbewahrt ist (s. auch zu 14 13); dann wäre es möglich, daß die *βιβλία* nur die „Sünden“ verzeichneten, wodurch sich dann ein scharfer Kontrast zu *βιβλίον ζωῆς* ergäbe, und zugleich eine mittelbare Gegenüberstellung von den wenigen Gläubigen und den vielen Ungläubigen. Das Lebensbuch erscheint auch Hen. 47 3; s. auch zu 3 5. In **13** wird deutlich von universaler „Auferstehung“ gesprochen; zum Ausdruck s. die zu 12 verzeichneten Stellen. Tod und Hölle, die bald räumlich, bald persönlich vorgestellt werden (wie in andrer Art Babel und Jerusalem) ergeben mit Himmel und Erde in 11 jene Einteilung des Kosmos, die auch 5 13 vorliegt. Ihre Erwähnung ist deshalb weder störend noch nachschleppend. In „Tod und Hölle“ halten sich die Gottlosen auf (Hen. 63 10 99 11 Ps. Sal. 14 6 15 11; ähnliche Schilderung wie hier auch Ps.-Philo, de bibl. antiqu. III 10); das würde zu dem Charakter der *βιβλία* als Sündenregister passen. In **14** klingt wieder der belehrende Ton des Sehers durch; und hier erscheint nur der feste Terminus *ἡ λίμνη τοῦ πυρός* (s. zu 19 20) vgl. auch Petr Apc 8. Mit Tod und Hölle ist auch der „letzte Feind“ überwunden (I Cor 15 26). **XXI 1–5** Die siebte Vision bringt den großen Abschluß dieser Visionenreihe und den Abschluß der Apc (im engeren Sinne) überhaupt. Wiederum stark auf traditionellem Material fußend, in der Schilderung des Zuständlichen knapp und bewußt andeutend, geht sie in der Zusammenfügung eigene Wege und erläutert alles Geschehende durch ein groß angelegtes prophetisches Wort. Es ist gleichsam die Krönung des ganzen Baues, greift in seinen Motiven bis auf die Anfänge zurück und

- 2 Und die heil'ge Stadt Jerusalem, die neue, sah ich vom Himmel
niedersteigen her von Gott, wie eine Braut bereitet, die geschmückt
3 für ihren Mann. / Und ich hörte große Stimme von dem Throne
sprechen: »Siehe, Gottes Zelt ist bei den Menschen, und zelten
wird er unter ihnen; / und sie, sie werden seine Völker sein, und
4 <er, er wird ihr Gott> sein, und trocken wird er jede Träne ihrer
Augen; / und der Tod wird nicht mehr sein, und Leid und Gram
5 und Müh wird nicht mehr sein, denn das Erste ist vergangen. /
Und es sprach zu mir, der sitzt auf dem Thron: »Siehe ich mache
alles neu.« Und er spricht: »Schreibe, denn diese Wort sind treu

verbindet sie zu einer neuen Einheit. Aber wenn schon in den vorange-
gangenen Visionen das unmittelbare Wort des Sehers vernehmbar war, so
ist das im verstärkten Maße hier der Fall; die himmlische Stimme spricht
nicht von einer Erfüllung, die in der Vision vom Ende gegenwärtig und
sichtbar wäre, sondern spricht von einem Kommenden (durchweg sind die
Tempora Futura); und kommand ist dieses alles nur im Hinblick auf die
irdische Gegenwart des Sehers. Anders gesagt: Diese Stimme ist Prophetie,
die ein Bild der Zukunft von einer anders gearteten Gegenwart aus ent-
wirft. Sie leitet über zu dem letzten Teil des Buches, der von diesen
Bildern ganz erfüllt ist. Die Vision ist in 5 Strophen zu je 3 Zeilen ge-
schrieben. 1 Der Gedanke von dem neuen Himmel und der neuen Erde ist
alt, keimhaft in Prophetie und Dichtung des ATs (Js 65¹⁷ 66²²), ausge-
bildet in der jüdischen Apokalyptik (Hen. 45⁴ f. 72¹ 91¹⁸ Jub. 1²⁹ IV Esra
7⁷⁵ (III 10³ Violet) Apc Bar. 32⁶ [III 9¹¹] Debarim r. 11; auch II Petr
3¹³). Mit dem Gedanken der Weltperioden hat er in dieser Form nichts zu
tun, sondern er ist überall ein Motiv der Theodizee (vgl. auch Volz 296 ff.;
Bousset Rel. d. Jud.² 268 ff.). Auch der Form nach ist Js 65¹⁷ Vorbild.
Es wird hier deutlich, daß das Gericht (20¹¹) der große Uebergang zur
neuen Ordnung ist; weil dort nicht nur Himmel und Erde fliehen, sondern
Sünde und Uebel getilgt wurden, ist der neuen Ordnung Raum geschaffen.
Daß zu ihr nicht das Meer gehören kann, ist ebenso traditionell (Test.
Levi 4¹ Ass. Mos. 10⁶ Sib. 5¹⁵⁸ ff. 447 8²⁵⁶; auch Plut. de Is. et Osir. 7;
Mand. Lit. 206¹ ff.); denn das Meer ist Behausung widergöttlicher Mächte
(s. Exk. nach 13¹⁰). Die häufige Scheu des orientalischen Binnenlandbewoh-
ners vor der undurchsichtigen Tiefe und ruhelosen Bewegtheit des Meeres, die
auch in jenem Mythos mitschwingt, mag jenen Zug verstärkt haben. 2 Die
Anschauung von einem neuen Jerusalem ist ebenfalls alt und hat eine breite
Basis in der Vorstellung von der „ewigen Stadt“, die sich in den meisten
antiken Religionen findet (Aegypten, Persien, Rom, s. Reitzenstein Iran.
Erlösungsmyst. 188 ff. Ermann Lit. d. Aegypter 363 ff. WWeber a. a. O.
53 ff. 127 ff.). Für die jüdische Umprägung des Gedankens sind Haupt-
zeugen IV Esra 10²⁷ (IV 7 Violet) 10⁵³ f. (IV 10⁵ f.) Apc Bar. 4³ (I 3³ ff.)
Sib. 5⁴²⁰ ff. Test. Dan 5¹²; rabbinisches Material bei Schoettgen I 1028 ff., s.
auch Schürer³ 536 f. Weber² 374. 404; genaueres s. Einleitung zu 21⁹ ff.
und Lietzmann² Exkurs zu Gal 4²⁸. Die Anschauung, die eine Erfüllung
des 19⁸ Verheißenen scheu andeutet, schwankt wie in jenen Stellen, so auch
hier zwischen Personifikation als „Braut“ und Lokalisation als „Stadt“ (ähn-
lich Babel s. Exk. nach 17¹⁸). Daß sie vom Himmel herniederkommt, ist
auch rabbinische Hoffnung (s. Swete z. St.). Von dem Schmuck der Braut,
der wiederum nur flüchtig berührt ist, redet breit Ez 16¹¹ f. Die Stimme

vom Throne in 3 ist wiederum nicht die Gottes oder Christi (s. zu 19^s). Mit dem Herabkommen des Zeltes ist zur Wirklichkeit geworden, was in 11¹⁹ 15^s vorbereitet war. Der eschatologische Begriff des Zeltes (Näheres s. Lohmeyer ZNTW (1922) 189 ff.) hat zwei wichtige Komponenten: Einmal ist er mit der Schechina Gottes verbunden (beide Wörter sind in dem Bestand ihrer Radikalen gleich); so wird Lev. 26¹¹ im Targ. Jer. umschrieben: „*Ich werde meine Schechina unter Euch setzen*“ (mehr Beispiele bei Burney a. a. O. 35 ff. und s. zu 7¹⁵). Sodann ist *σκηνή* und Jerusalem miteinander verknüpft (s. Tob 13¹⁰). Die Worte der Stimme sind rein atlich (Lev. 26¹¹ f. Jer 38³³ Ez 37²⁷ Sach 8^s); aber wenn μετὰ ἀνθρώπων gesagt und von λαοί (statt λαός) gesprochen wird, so blickt durch die atliche Färbung die allen Partikularismus verneinende universale Tendenz des Sehers durch. Im Schlußsatz von 3 variieren die Hs. mannigfach, und keine scheint das Ursprüngliche bewahrt zu haben (s. Charles II 377 f.). Zu vermuten ist nach Analogie des vorhergehenden Satzes: καὶ αὐτὸς θεὸς αὐτῶν ἔσται. Das Eindringen der hergebrachten Formel: θεὸς μετ' αὐτῶν scheint den Kontext gestört zu haben. In 4 beschließt ein kleines Lied die Worte der himmlischen Stimme, das in Gedanke und Wort mit 7¹⁴ ff. zusammenhängt und durch die gewählte Form (οὐκ ἔσται ἔτι) den ausgesprochenen Kontrast zu dem Liede über Babel bildet (18^{21–24}: οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι). Hier nimmt deutlich der Seher, von seiner Gegenwart aus, das Wort. Denn daß der Tod nicht mehr sein wird, ist zwar eine alte Hoffnung (Js 25^s 35¹⁰ 65¹⁶ ff. Hen. 10²²; vgl. auch Schemot r. 15 f. I Cor 15⁵⁴); aber nach 20¹⁴ ist der Tod vernichtet; und das gleiche gilt von den nächsten Worten, die angelehnt an Js 35¹⁰ 65¹⁹ den genauen Gegensatz zu 18²² bilden. Auch die Schlußworte in 5, die zwischen Hoffnung und Erfüllung noch leise schwanken, sind geformtes Gut, wie denn auch Pls sein berühmtes Wort II Cor 5¹⁷ nicht neu gebildet zu haben scheint. Mit seinem ersten Teile gehört es noch der Vision vom Ende, mit seinem zweiten Teile leitet es in den nächsten Abschnitt hinüber (s. u.). Der verheißende Teil **XXI 5—XXII 7** bildet eine geschlossene, von dem Vorangegangenen sachlich gesonderte Einheit. Nach dem Abschluß aller Gesichte vom Lauf des apokalyptischen Dramas richtet sich dieser Teil zur Mahnung und Verheißung unmittelbar an den Seher und seine Zeit. Drei deutliche Abschnitte gliedern ihn: Im ersten spricht Gott (21^{5–8}), im zweiten der Engel (21⁹ bis 22⁵), im dritten Christus (22^{6–7}); sieht man aber, daß der zweite Abschnitt aus 5 deutlich abgegrenzten Teilen besteht, so ist auch hier die vertraute Ordnung der 7 gewahrt. So ist hier noch einmal jene Dreiheit des Ursprunges der Apc ausgebreitet, die in ihrer Ueberschrift flüchtig angedeutet war (s. zu 1¹ f.). Der Zweck dieses Abschnittes ist doppelt: Er enthält einmal die Bürgschaft für die Wahrheit der vorangegangenen Visionen; so findet sich 21⁶ und 22⁶ die zweimalige Versicherung: Diese Worte sind treu und wahrhaftig. Er enthält sodann Verheißung und in ihr Paränese, die für die Zeit des Sehers, für ihre Bedürfnisse und Verhältnisse bestimmt und von der „Zeit“ und Folge der letzten Gesichte losgelöst ist. Es ist Verheißung in dreifach abgetöntem Sinne: In 21^{5–8} erklingt die Norm aller eschatologischen Hoffnung aus dem Munde Gottes, in 21^{9–22⁵} wird durch den Engel das Bild sichtbar, das alle diese Hoffnung erfüllt, in 22^{6–7} ertönt aus dem Munde Christi der Gewißheitsgrund dieser Hoffnung: Ich komme bald. Damit stellt sich dieser dritte dem ersten Teil (1^{9–3 22}) gegenüber; beide umrahmen sie in Mahnung und Verheißung den Inhalt der Apc im engeren Sinne und stellen so auch formal die Symmetrie im Aufbau des Ganzen her. Aber auch sachlich besteht ein inniges Korrespon-

6 und wahrhaftig. < Und er sprach zu mir: > Es ist geschehn. /
 Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende, ich geb dem
 7 Durstigen aus Gnaden von dem Wasserquell des Lebens. Der Ueber-
 winder wird dies erben, und ich werde Gott ihm sein; er auch, er
 8 wird Sohn mir sein. / Den Feigen aber und den Gottlosen und Greuel-
 vollen, den Mördern und den Ehebrechern, den Zauberern und
 Götzendienern, und allen Lügnern wird ihr Teil im Pfuhl, der
 brennt von Feuer und von Schwefel; dieses ist der zweite Tod.

denzverhältnis, zwischen diesem und den beiden vorangegangenen Teilen des Buches. Nur in scheuen Andeutungen und in prophetischem Wort war bisher von jener letzten seligen Erfüllung die Rede gewesen, die in den Bildern von der Hochzeit und der Braut, unbillig gesprochen in dem Gedanken der vollendeten Zusammengehörigkeit von Christus und Gemeinde gipfelt. Dieser Erfüllung wird in 21⁹—22⁵, wie es in einer Apc nicht anders möglich ist, ein Gesicht ausgebreitet; sie gewinnt damit ein Dreifaches: einen deutlichen Abstand von den Bildern der Vernichtung in 19¹¹ ff., eine ausgesprochene Gegensätzlichkeit zu dem Bilde Babels in 17¹ ff., und endlich eine unmittelbare Beziehung zu der bedrängten Gegenwart der Gemeinden (Näheres s. Einleitung zu 21⁹ ff.). Und indem dieses Bild des neuen Jerusalem so losgelöst und selbständig ist, tritt es dem ersten großen Bilde vom „Menschensohn“ (1¹⁸ ff.) als letztes gegenüber, und ihrer beider Stellung am Anfang und Ende betont die Zusammengehörigkeit von Christus und der vollendeten Gemeinde und ist ein scheu verhülltes Bild von der „Hochzeit des Lammes“. Der erste Abschnitt (21⁵—8) wächst fast unmerklich aus dem Lauf der Visionen zu selbständiger Bedeutung empor. Es ist alles geschehen, um diesen Uebergang zu verdecken; schon in den letzten Visionen klang das unmittelbar belehrende und verheißende Wort des Sehers durch (s. zu 20⁵. 14 21⁴), die Ueberleitung selbst wird durch die beiden Teile eines Wortes gebildet, die formal und sachlich eng zusammengehörig, den Einschnitt gleichsam überdecken. Dennoch ist auch der Abstand von 21¹—4 klar. Zum erstenmal spricht deutlich Gott selbst ein Wort und wird als Redender ausdrücklich eingeführt: die Worte *γράφον* und *γέγοναν* weisen auf eine andere Zeit, als die des neuen Himmels und der neuen Erde. Endlich klärt sich so, weshalb in 8 eine Drohung an die Gottlosen angefügt ist. Weil sie mit dem Inhalt von 19¹⁷ ff. 21¹ ff. in Widerspruch zu stehen schien, hat man durch Umstellungen und Streichungen diesen angeblichen Widerspruch zu beseitigen versucht. Charles (II 144 ff.) hat gar die Lösung durch die ebenso komplizierte wie unmögliche Hypothese zu geben versucht, der Seher sei über der Vollendung seines Werkes gestorben, und ein Schüler habe von 20⁴ bis 22²¹ die vorhandenen Notizen roh und unausgeglichen zusammengestoppelt. Charles zersplittert deshalb den gegebenen Zusammenhang zu Atomen, und sucht dann aus ihnen eine neue Verbindung herzustellen. Alle Schwierigkeiten und alle angeblichen Lösungen dieser Schwierigkeiten werden überflüssig und aufgehoben durch die einfache Wahrnehmung, daß 21⁵—22⁷ nicht am „Ende der Zeit“ stattfindet, sondern Mahnung, Tröstung, Verheißung in der Zeit und für die Zeit des Sehers deutlich enthält (s. auch Einführung zu 21⁹ ff.). Der Abschnitt besteht aus 3 Strophen zu je 6 Zeilen. In 5 ist das nach Js 43¹⁸ f. gebildete Wort, dem auch Pls, wenn auch nicht in so engem Anschluß, II Cor 5¹⁷ folgt, in zwei Teile zerlegt. Der erste bildet den Schluß von 21¹—4. Gehörte der zweite Teil ebenso dorthin, so müßte *ἐποίησα πάντα καινά* stehen. Das Präs. *ποιῶ* hat also hier futurischen Sinn, ebenso

wie Js 43¹⁹. Ist das aber nur von der Gegenwart des Sehers aus möglich, so ist dieser Bezug noch deutlicher in dem zweiten Worte Gottes. Ἰσχύον hat immer Bezug auf die Zeit des Sehers (s. auch zu 14¹³); der Befehl steht 1¹¹ vom Engel; 1¹⁹ von Christus; 14¹³ von einer „großen Stimme“; 19⁹ vom Engel und hier, zum letzten Male, von Gott. In dem Wechsel der befehlenden Stimmen ist wieder die Dreiheit des Ursprunges der Apc angedeutet. οὗτοι οἱ λόγοι faßt alles Geschaute zusammen; es sind „Worte, die ich Dir jetzt gegeben habe“. Sie enthalten die höchste Legitimation für die Prophetie des Sehers und die Bürgschaft ihrer Wahrheit.

6 Ein drittes Wort Gottes schließt ab; γέγοναν bezieht sich auf λόγους, ist also dem Sinne nach: hic est finis libri Apocalypseos. Aber diese äußerlich technische Markierung bedeutet zugleich das Ende und die Vollendung aller Offenbarung (s. zu 22¹⁸ f.). Darum schließt sich in ^{6b} ein neuer Kreis von Worten an, der über den Offenbarenden und den Empfänger der Offenbarung, über ihre Forderung wie Verheißung handelt. Zu dem Buchstabensymbol s. zu 1⁸; ihm ist hier durch eine alte geheiligte Formel eine Deutung gegeben. Sie ist in den verschiedensten Religionen bezeugt (s. zu 22¹³). Plato Leg. IV 7 p. 715 E ist es ein „altes“, wie ein Scholion dazu bemerkt, ein orphisches Wort: ὁ μὲν δὴ θεός . . ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων; es kehrt bei Josephus (c. Ap. 2²²) wieder: ὁ θεός . . αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ πᾶσιν αὐτάρχης, ἀρχὴ καὶ μέσα καὶ τέλος οὗτος τῶν πάντων, in Ant. VIII 11² in der verkürzten Form: ἀρχὴ καὶ τέλος ἀπάντων und begegnet ebenso auf ägyptischem Boden (Wessely Denkschr. 1888, S. 116, Z. 2836; s. auch Reitzenstein Iran. Erlösungsmyst. 174, Poimandres 277 und mehr bei Weinreich Arch. f. Rel.wiss. XIX 81 ff.). Es ist in den Talmud eingedrungen, wo es sich, freilich in späten Zeugnissen, mit Buchstabensymbolik verquickt hat wie hier, und zwar mit den Radikalen des Wortes נמא = Wahrheit, Gewißheit, d. h. in dem gleichen Gedankenzusammenhang, der auch hier vorliegt (s. zu 19¹¹ und Jew. Encycl. I 439); es hat in frühchristlicher Literatur eine wandelreiche Geschichte (Praed. Petr. Ign. ad Eph 14¹ Just. Cohort. ad Gent. 25; Iren. III 25²; Hipp. Refut. 1¹⁹; Clem. Alex. Protrept. 6⁸⁹ u. ö.). Der Sinn dieser Formel ist der gleiche wie der der anderen: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, der der zeitlosen göttlichen Wirklichkeit und Totalität, und darin Begründung der „Treue und Wahrhaftigkeit dieser Worte“. Das zweite mit ἐγὼ nachdrucksvoll beginnende Wort ist Js 55¹ nachgebildet. ὁ διψῶν ist nicht etwa der Noch-nicht-Gläubige, sondern der Noch-nicht-„Märtyrer“, dessen Glaube im Tod sich noch vollenden soll. Nur so ergibt sich eine deutliche Beziehung zu dem folgenden Spruch (s. auch zu 22¹⁷). Dann liegt hier wieder die zu 18⁴ 19¹⁰ erörterte Unterscheidung von Gläubigen und Märtyrern vor. Daß in 7 Paränese vorliegt, wird aus dem Begriff ὁ νικῶν vollends klar (s. zu 2⁷); es ist ein Ueberwinderspruch ähnlich denen von c. 2. 3. Ταῦτα hat hier keinen deutlichen Bezug; es weist entweder auf 21⁹ ff. oder auf ὕδωρ ζωῆς, das semitisch nur als Plural bekannt ist. Zur Vorstellung vom Erbe s. Rm 8¹⁷ Gal 4⁷ und vgl. Dalman Worte Jesu 345 und Lohmeyer Diatheke 97 ff. Die Verheißung ist nach II Regn 7¹⁴ Ps 88²⁷ gegeben; es sind die einzigen Stellen im AT, wo ein Einzelner als Sohn und Gott als sein „Vater“ bezeichnet wird (später auch Sir 23¹ Sap. Sal. 2¹⁸). Aber der hier geforderte Begriff des „Vaters“ ist durch θεός ersetzt; das ist nicht zufällig. Denn nur Christus kann Gott „Vater“ nennen (wie im Jo-Ev. s. zu 1⁸); für die Gläubigen ist er „θεός ἡμῶν“. Der Verheißung folgt die Drohung; die Aufzählung (eine Abart des „Lasterkataloges“ s. Lietzmann² zu Rm 1²⁸) gliedert sich nach Betonung (und Gleichzahl der Silben in ἐβδελυγμένοις und εἰδωλολότραις) in 3 + 2 + 2; πασι

- 9 Und einer von den sieben Engeln kam, die da die sieben Schalen hatten, die voll der sieben letzten Plagen sind, und redete mit mir also: »Tritt her und zeigen will ich dir die Braut, das Weib

ψευδῆσι (beachte den Zusatz πᾶσι) bedeutet Zusammenfassung aller Ausdrücke. δειλός steht zu Anfang als Gegensatz zu ὁ νικῶν; Feigheit ist auch nach II Tim 17 Zeichen von Gottlosigkeit, ebenso Mand. Lit. 208. Zu ἐβδελυγμένοις s. Tit 116; hier sind „Greuel“ in Verbindung mit heidnischen Kulte gemeint; sie sind 920 anschaulich geschildert, wo dann ebenso wie hier, nur in etwas veränderter Folge, Mord, Ehebruch, Zauberei folgen; hier handelt es sich offenbar um einen festen τόπος. Mord und Ehebruch sind für den Juden die schlimmsten sittlichen, Zauberei und Götzendienst die schlimmsten religiösen Verfehlungen. Daß unter ψευδής alle Laster zusammengefaßt werden können, ist für den Sprachgebrauch der Apc sehr bezeichnend; es setzt den Begriff der ἀλήθεια voraus, den auch das 4. Ev. hat, und aus dem heraus Jo 8 44 der Teufel der „Lügner von Anfang“ heißt (s. zu 2 2 und 22 15 und WBauer² zu 8 44). Auch in mandäischen Quellen ist „Lüge“ der Inbegriff aller widergöttlichen Gegensätzlichkeit, wie „Wahrheit“ Inbegriff der Religion (einzelne Stellen bei Bultmann ZNTW (1925) 112). **XXI 9–XXII 5** Die Vision des neuen Jerusalem ist in ihrem inneren und äußeren Zusammenhange nicht ohne weiteres durchsichtig. In Sprache und Stil findet sich nichts sonderlich Auffallendes; sie sind deutlich die gleichen wie in den bisherigen Kapiteln der Apc (s. Nachweis bei Charles II 155 ff.). Schwierig sind insbesondere einige sachliche Auffälligkeiten. Zweimal begegnet ein und dasselbe Motiv, daß Jerusalem keines Lichtes bedürfe (21 23 = 22 5). In 21 24–27 ist der Bestand der „ersten Erde“ und mit ihr ihre „Könige und Völker“, ihr „Greuel und Lug“ deutlich vorausgesetzt; das ist deutlicher Widerspruch nicht nur zu 21 1–5, sondern auch zu 19 17–21. Die Lösung dieser Schwierigkeiten liegt auf demselben Wege wie die von 21 5–8. Hier ist keine Vision gegeben, die in den Zug der apokalyptischen Geschehnisse von c. 4–21 5 einzuordnen wäre, sondern eine Vision, die selbständig neben dem großen apokalyptischen Hauptteile steht und ihre Prägung von den Bedrückungen der Gemeinden in der Gegenwart des Sehers empfängt. Die innere Hinwendung des Sehers zur Not der Gegenwart ist in diesem Abschnitt unverkennbar. Immer wieder biegt die Schilderung in prophetische Verkündung um (s. die vielen Futura in 21 23–22 5). Gesprochen wird von dem, was der Seher nicht sieht (21 23), von dem, was sich nicht in der himmlischen Stadt befindet (21 25. 27 22 7). Das ist auch 21 4 ähnlich der Fall; aber dort handelt es sich noch um Worte einer „himmlischen Stimme“, hier ist auch solche Einkleidung fortgefallen. Lehrreich ist auch eine Wendung wie die in 21 14: ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ, wo doch von Worten des Engels kaum die Rede war; sie verschleierte, daß hier eben keine Engelrede vorliegt. Durch diese Haltung unterscheidet sich dieser Abschnitt von allen bisherigen. Er stellt sich als Paränese an die Gemeinden in Form einer Vision dar, wie ähnlich auch die 7 Schreiben c. 2. 3 die Form von Visionen haben und dennoch Paränese sind. Dann aber bedeuten Sätze wie die von 21 24 ff. keinen Widerspruch mehr etwa zu 21 1–4; sie stehen sozusagen auf einem anderen Niveau als diese Endvision. Dann begreifen sich Wiederholungen wie die von 22 5 in ihrem Verhältnis zu 21 23; sie verdeutlichen gleichsam die Eindringlichkeit der prophetischen Predigt. Man könnte diesen Abschnitt als großen, von 21 5–8 und 22 6–7 umrahmten Epilog bezeichnen (in Art und Bedeutung dem Epilog des 4. Ev. unmittelbar verwandt), wenn c. 1–3 als Prolog zu bezeichnen wären; denn zu diesem

Teil bildet er das Gegenstück (s. o.). Was hier also in einer Vision prophetisch verkündet wird, ist Inhalt aller Hoffnung des Glaubens, ist genauer das, was nach 21 7 „der Ueberwinder ererben wird“ (denn erst so empfängt wohl $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ einen deutlichen Bezug, und es begreift sich, weshalb die Verheißung dort so knapp, die Drohung so ausführlich ist). Das Motiv dieser paränetischen Vision ist also, das überschwängliche „Erbe“ des Glaubens auszumalen, damit der Gläubige in der Gegenwart alle Schrecknisse von „Königen und Völkern“ und alle Rätsel von „Greuel und Gemeinem“ zuversichtlich ertrage. Nicht zufällig ist es, daß diese Paränese in den alten Mosesegen ausklingt, der vielleicht schon ein Stück urchristlichen Gottesdienstes war, und ihm die Verheißung angefügt wird, die schon in den ersten Worten der Apc (1 s 5 10) und in den „Ueberwindersprüchen“ angedeutet ist. Ja, man kann den Abschnitt 21 5–22 5 einen einzigen großen „Ueberwinderspruch“ nennen (vgl. die Anklänge: 2 7 = 22 2 2 11 = 21 8 2 17 = 22 2 2 26 umgewandelt in 21 24 3 5 = 21 27 3 12 = 21 10. 22 4 3 21 = 22 5). Aus der Art dieses Abschnittes ergibt sich aber nicht nur die Unterschiedenheit von der Reihe der bisherigen Visionen, sondern ebenso ihre Verbundenheit. Ihr dient die Einleitung 21 9–10, die den Ausgleich mit 21 3 herstellt. Sie hebt von neuem an und ist sich bewußt, zu zeigen, was schon geschaut war, gleichsam eine Ergänzung zu geben. Dadurch ist die Doppelheit in der Erwähnung des neuen Jerusalem ausgeglichen, und dennoch beiden Stellen ihre Stellung in ihrem Zusammenhange gewahrt. Endlich begreift sich auch Form und Inhalt dieser Vision, die die ausführlichste der ganzen Apc ist, aus der paränetischen Abzweckung. Sie häuft immer neue Momente, immer neue Herrlichkeiten, sammelt aus allen alten Prophetien und allen umlaufenden Vorstellungen, scheut Wiederholungen oder kleinere Unstimmigkeiten nicht, achtet auch nicht mehr so streng auf die straffe strophische Gliederung. Diese gleichsam entfesselte Flut von Worten und Bildern ist nur ein Zeichen der überschwänglich mahnenden und verheißenden Inbrunst des Sehers.

2. Was aber bedeuten diese Bilder an sich? Mannigfache Motive sind in ihnen noch erkennbar verschlungen. Das erste Motiv ist das der himmlischen Stadt (s. zu 21 3 und vgl. RKnopf Die Himmelsstadt, Ntlche Studien für Heinrici [1914] 213 ff.; Greßmann Vortrag auf der 55. Philologenversammlung 1925 [noch nicht im Druck erschienen; einen Auszug bietet „Das humanistische Gymnasium“ 1925, 4. Heft]). Es geht auf die babylonische Anschauung von dem himmlischen Babel zurück, in der sich mannigfache Vorstellungen kreuzen. Dieses himmlische Babel ist zunächst Abbild der irdischen Welthauptstadt, der Stadt des Welt- und Himmelsgottes Marduk; mannigfache Züge seiner geographischen Lage scheinen noch in den Visionen des Sehers, gleichsam verklärt, erhalten. Zeichen und Sinnbild dieser Stadt ist der Tempelturm des Gottes Marduk, weshalb Stadt und Turm auch späterhin miteinander vertauschbar bleiben (s. zu 16 und vgl. Hermas Vis. III; Sim. IX und Dibelius z. St.). Dieser Tempelturm ist endlich Sinn- und Nachbild des Kosmos; sein oberstes Geschoß trägt geradezu den Namen „Band des Himmels und der Erde“ (s. BrMeißner Babylonien und Assyrien I 312). So ist auch der Bau dieser Stadt von kosmischen Symbolen bestimmt. Darauf weisen die 12 Tore, die 12 Edelsteine als Fundamente, die 12 Engel auf den Toren, die ursprünglich wohl Symbole der 12 Sternkreisbilder sind (vgl. Boll 39 f. Clemen² 405). Mit ihnen haben auch Philo (de monarch. II 5 p. 226 M.; vita Mos. II 133 p. 155 M.) und Josephus (Ant. III 7 7) die 12 Edelsteine am Brustschild des Hohenpriesters zusammengebracht (ähnlich ist wohl auch Hen. 72 2 ff. 75 6 82 4 zu deuten). Diese wie andere Stellen (Js 54 11 f. Ez 48 31 ff. Tob 13 16–18 Sib. 5 247 ff.) zeigen, daß diese

- 10 des Lammes. / Und er entführte mich im Geist auf einen großen hohen Berg, und zeigte mir die heil'ge Stadt, Jerusalem, vom Himmel
 11 niedersteigend her von Gott; um sie ist Gottes Herrlichkeit, ihr Glanz ist gleich dem Edelstein, gleich Jaspisstein, kristallen leuchtend. / Und eine Mauer hat sie groß und hoch, und hat der Tore zwölf, und auf den Toren sind der Engel zwölf, und Namen eingeschrieben, die Namen der zwölf Stämme von den Söhnen Israels. /
 12 Gen Morgen sind drei Tore, und gen Mitternacht drei Tore, und
 13 gen Mittag sind drei Tore, und gen Abend sind drei Tore; und in der Mauer der Stadt sind der Grundsteine zwölf, und darauf sind zwölf Namen von des Lammes zwölf Aposteln.
 14 Und hatte er, der mit mir redete, ein Maß, ein goldnes Rohr,
 15 daß er die Stadt und ihre Tore messe, und ihre Mauer; Und

Vorstellung schon längere Zeit im Judentum adaptiert und z. T. mit der vom neuen Jerusalem verbunden war (s. u. und vgl. Bousset z. St.). Bemerkenswert ist endlich, daß das himmlische Babel im Sternbild des Widders lokalisiert wurde (Meißner II 410). Dennoch darf man in dieser Vorstellung schwerlich einen Anknüpfungspunkt für den Gedanken von der Hochzeit des Lammes sehen, wie es Greßmann versucht hat. Einmal sind die babylonischen Nachrichten nicht eindeutig, sodann fehlt ihnen völlig sozusagen die eschatologische Aktualisierung dieser Vorstellung; endlich ist „das Lamm“ eben kein Widder (gerade 56 nicht; s. Exkurs dort). In der Vision des Sehers ist als zweites Motiv das vom Paradiese erkennbar; darauf deutet der Strom und der Baum des Lebens, die Früchte, die an ihm reifen usw. Nach der Schilderung Gen 2 f. hat das Paradies im Judentum mehr und mehr himmlischen Charakter (Test. Levi 18 10 Apc Bar. 51 11 (V 6 5 Violet) sl. Hen. 9 1 ff. 42 3 ff.) und manche Züge aus der Sternenwelt angenommen, wenn auch eine Scheidung zwischen himmlischem und irdischem Paradies bisweilen erhalten bleibt (Apc Bar. 4 3 f. [I 3 3—8]). Das himmlische ist ewig und von Anfang der Welt (z. B. Pesachim 54^a), das irdische ist am dritten Tage erschaffen (Jub. 2 27 Hen. 30 1). Doch begegnet in IV Esra 3 6 7 36 ff. (I 2 4 III 5 11—13) eine Identifizierung beider. Das dritte Motiv ist endlich das vom neuen Jerusalem, das wiederum schon in vorchristlicher Zeit einzelne Züge aus den beiden genannten Vorstellungsserien in sich aufgenommen hat. Die meisten attlichen Stellen (Js 54 11 ff. 60 10 ff. Hagg 2 7 ff. Sach 2 1 ff.) beziehen sich freilich auf die irdische Stadt. Aber schon Js 54, noch deutlicher Tob 13 ist von der Vorstellung der Himmelstadt beeinflusst. In Apc Bar. 4 2 (I 3 Violet) ist das neue Jerusalem eine rein himmlische Größe geworden, und in Hen. 25 4 f. Test. Dan 5 12 ist der paradiesische Lebensbaum in sie versetzt. Damit hat sich eine gewisse Ausgleichung zwischen den drei ursprünglich getrennten Vorstellungsserien vollzogen. So hat sich in der jüdischen Tradition eine Fülle von Motiven in dem Bilde vom neuen Jerusalem gesammelt; und ein deutlicher Widerschein dieser im einzelnen kaum mehr ganz verstandenen Tradition ist die Schilderung in 21 9 ff. (Genaueres zur Vorgeschichte s. bei Bousset z. St. Charles II 157 ff.). Die verwirrende Fülle der Elemente ist hier benutzt, um die überschwängliche Größe des „Erbes“ in Verpflichtung und Verheißung darzustellen. 3. So deutlich die sachliche Einheit dieser Vision ist, so deutlich ist auch ihre Gliederung in 5 einzelne Abschnitte. Sie ist durch den jedesmaligen neuen Ansatz in 21 15 (καὶ ὁ λαλῶν . .) 18 (καὶ ἡ ἐνδόμητις . .) 22 (. . οὐκ εἶδον) 22 1 (ἔδοξε ἐν μοι) klar herausgestellt. Auch inhaltlich bildet jeder

Abschnitt ein Ganzes: Der erste (9–14) schildert Umfang und Aussehen der Stadt, der zweite (15–17) die Messung, der dritte (18–21) das Material, der vierte (22–27) das Innere der Stadt, der fünfte (22 1–5) die Zeichen Gottes in der Stadt. Während in den ersten drei Abschnitten die sechszeilige Strophe vorherrscht, besteht der vierte aus 3 Strophen zu $6 + 6 + 3$, der fünfte aus Strophen zu je 9 Zeilen. Diese fünf Abschnitte ergeben zusammen mit 21 5–8 und 22 6–7 eine neue Siebenerreihe. 9 ist die Einleitung zu dem folgenden Bilde und fast wörtlich mit 17 1 gleich. So wird dieses Bild als Gegenstück zu c. 17 charakterisiert. Der einzige Zusatz, der durch die Distanz von c. 16 begreiflich wird, ist τῶν γεμόντων. Er bezieht sich dem Sinne nach natürlich auf φάλας; wenn er trotzdem in Genus und Casus abweicht, so geschieht das, um eine neue Zeile zu markieren und ihren Anfang klanglich dem der vorhergehenden gleichzustellen. Nur hier ist ferner von der Braut des Lammes ausdrücklich die Rede, während es in 21 2 beim Gleichnis blieb; das ist deutlich Bestätigung und Ergänzung. Ebenso nimmt γυναικα, das schon um der Sechszeiligkeit der Strophe willen nicht zu streichen ist (so Bousset, Könnecke a. a. O. 36, Charles), den Ausdruck 19 8 wieder auf. Damit sind alle Vorausdeutungen hier gesammelt und finden im folgenden ihre Erfüllung; zu δεῦρο πλ. s. 41 17 1. Die Schilderung zeichnet allein die himmlische Stadt; der gleiche Wechsel auch 21 2 (s. dort). Die Entrückung in 10, die nach Ez 40 2 (vgl. auch Mt 4 8) gegeben ist, setzt den Bestand der „ersten Erde“ voraus; doch ist das kein Widerspruch zu 21 1 ff. (s. o.). Ein hoher Berg ist allen antiken Völkern die vornehmste Stätte göttlicher Offenbarungen (s. ENorden zu Verg. Aen. 6 678 f.); so ist wieder ein gewisser Gegensatz zu der Wüste von 17 3 angedeutet. Das Motiv der δόξα (über den Begriff s. WBauer² zu Jo 1 14) stammt hier wohl aus der Verbindung der heiligen Stadt mit dem heiligen Zelt (vgl. etwa Apc Bar. 4 2–6 (I 3 Violet) u. s. zu 21 3). 11 φωστήρ (= Glanz; diese Bedeutung ist selten, I Esra 8 76 Anthol. graec. XI 359) erläutert die δόξα; so ist auch Gott gleich leuchtendem Jaspisstein anzuschauen (s. zu 4 8). Daß Jaspis kristallähnlich sei, dazu vgl. Dioscor. 5 160: λίθος ἰασπίς ὁ μὲν τίς ἐστι μαργαρίτων, ὁ δὲ κρυσταλλώδης und Wettstein z. St. 12 Daß eine Mauer, deren Größe noch besonders hervorgehoben wird, die Heilige Stadt umgibt, hängt wohl mit rechtlichen und religiösen Vorstellungen der Antike wie mit nationalen Erfahrungen des Judentums zusammen (vgl. etwa den Mauerbau Nehemias und z. B. die Legende von der Gründung Roms); die Mauer konstituiert die Stadt (s. auch Js 26 1 Sach 2 5 sl. Hen. 65 10 und Greßmann 277 ff.). Die 12 Tore entstammen Ez 48 30 ff. (s. auch oben unter 2); auch der babylonische Tempel hat 12 Tore. πυλών ist ursprünglich das Torhaus, aber schon die LXX verwenden das Wort für ein geräumiges Tor (Gen 43 18 III Regn 17 10; auch Lc 16 20 Act 12 13 14 13). Die Engel sind die Torwächter nach Js 62 6. Auch die Zuteilung der Tore an die 12 Stämme (s. zu 7 5 ff.) entspricht Ez 48 31 ff. Die merkwürdige Folge in 13 von Osten, Süden, Norden, Westen ist nicht sicher zu erklären. Vielleicht ist darin ein Zug der geographischen Lage Babels erhalten. Den direkten Uebergang von Süden nach Westen verwehrt der Euphrat, über den nur im Osten der Stadt eine Brücke führte. 14 ist wohl so zu deuten, daß jeder Mauerteil zwischen 2 Toren einen Grundstein hat, der aber sichtbar sein muß; daß auf ihnen die Namen der 12 Apostel geschrieben sind, ist singulär und ruht wohl darauf, daß ein religiöses Gleichnis (s. etwa Eph 2 20 Hebr 11 10) in eschatologische Wirklichkeit übertragen ist. Als Grundsteine der Mauer sind sie die Grundsteine der Stadt. In 15–17 wird von der Messung der Stadt berichtet, nach Ez 40 3 ff. 16 Die Stadt ist ein Viereck, genauer ein

liegt die Stadt, ein Viereck, da, und ihre Länge ist der Breite gleich. /

Und er maß die Stadt am Rohre auf zwölftausend Stadien; ihre
17 Länge und die Tiefe und die Höhe, gleich sind sie. Er maß auch
ihre Mauer, einhundertvierundvierzig Ellen, nach Menschenmaß, das
ist des Engels Maß.

18 Und gefügt war ihre Mauer aus dem Jaspisstein, und war die
19 Stadt lauterer Gold, lauterem Glase gleich; die Grundsteine der
Mauer um der Stadt, sie sind mit allem köstlichen Gestein geschmückt. /
Der erste Stein ein Jaspis, der zweite ein Saphir, der dritte ein
20 Chalcedon, der vierte ein Smaragd, der fünfte ein Sardonyx, der
sechste Sardon, / der siebte Chrysolith, der achte ein Beryll, der
neunte ein Topas, der zehnte Chrysopras, der elfte Hyacinth,
21 der zwölfte Amethyst. / Und die zwölf Tore sind zwölf Perlen,
jedwedes von den Toren war aus einer einz'gen Perle; und die
Straße in der Stadt lauterer Gold, durchsicht'gem Glase gleich.

22 Und einen Tempel sah ich nicht in ihr, denn Gott der Herr der
23 Allbeherrscher, ihr Tempel ist er und das Lamm. Und nicht be-
darf die Stadt der Sonne noch des Mondes, ihr zu scheinen; denn
Gottes Herrlichkeit hat sie erleuchtet, und ihre Leuchte ist das
24 Lamm. / Und die Völker werden wandeln durch ihr Licht, und
25 die Könige der Erde tragen ihre Herrlichkeit zu ihr. Und ihre Tore
werden nimmermehr am Tag verschlossen, denn Nacht wird dorten

Quadrat; dieses ist Sinnbild der Vollkommenheit (Plat. Prot. 344 A Aristot. Rhet. III 112; vgl. auch Eth. Nic. I 11 p. 1100 b 21). Herodot berichtet (1 178), daß auch Babylon quadratisch angelegt sei. Die Maßzahlen sind märchenhaft, 12 000 Stadien = etwa 2400 km; das versinnbildlicht ihre himmlische Art. In merkwürdigem Gegensatz dazu, auch wenn man es auf Dicke der Mauer bezieht, steht das Maß der Mauer mit 144 Ellen = etwa 70 m, weshalb Cod. 2050 noch unmöglicher ein *χιλιάδες* einfügt. Unschwer ist in dem Verhältnis dieser Zahlen eine Nachwirkung des babylonischen Weltbildes zu spüren, für die das unermeßliche Himmelsgewölbe auf schmalem Damme ruhte (Skizze des Weltbildes bei Meißner a. a. O. II 109). Beide Zahlen sind offenbar die Reliquien einer alten Tradition, die nicht mehr verstanden ist; die Zahl 12 000 findet sich auch bei den Persern (Bundah. 34 und s. Bousset Hauptprobleme der Gnosis 140), Mandäern und Manichäern (s. Lidzbarski Jo-Buch d. Mand. 85). Für den Seher haben die Zahlen, ihrem Maßwert nach, offenbar keine Bedeutung mehr. Wenn von der Maßgleichheit dreier Dimensionen gesprochen wird, so ist das bei einer Stadt kaum vorstellbar; wohl aber bei einem Gebäude. Es liegt hier also die Tradition von dem Tempelturm vor, von dem uns Nachrichten aus Babylon berichten, daß bei ihm Länge, Breite und Höhe die gleichen seien (Meißner a. a. O. I 313). Der Schlußsatz von 17 besagt nur, daß der Engel mit menschlichem Maß messe; ein Geheimnis nach Art des Zahlenrätsels von 13 18 (so Dornseiff a. a. O. 92) ist nicht dahinter zu suchen. Der Satz weist wohl auf Sach 21. 3 zurück. 18–21 schildern das kostbare Material, aus dem Mauer, Stadt und Grundsteine bestehen. *Ἐνδόμησις*, ein sehr seltenes Wort, bedeutet wohl „Gefüge“ (Jos. Ant. XV 96; Syll.³ 996 80 und Bull. de corr. hell. XXVIII 78 1). Von durchsichtigem Golde redet auch Plato Tim. 59 B. Die Mit-

teilung über die Grundsteine und die Mauer ist nicht ganz durchsichtig. Einmal besteht die Mauer aus Jaspis, dann sind ihre Grundsteine nur geschmückt mit Edelsteinen, als deren erster Jaspis wieder genannt wird. In 19 f. sind Name und Folge der 12 Steine ebenso undeutlich; wenn sie sich auch nahe mit Ex 28¹⁷ ff. berühren, so können sie doch nicht allein daher abgeleitet werden, und unklar bliebe auch der Grund der Abweichung. Am wahrscheinlichsten ist noch, daß ursprünglich Beziehungen der 12 Edelsteine zu den 12 Sternkreiszeichen bestanden (s. oben Einleitung), wenn gleich auch hier die Zuteilung an die einzelnen Sternbilder problematisch ist (s. zuletzt Clemen² 405). Ebensowenig ist auszumachen, welcher bestimmte Stein unter den einzelnen Namen verstanden worden ist. Nicht nur widersprechen sich hier die antiken Nachrichten, etwa des Theophrast und Plinius, da sie die verschiedensten Gesichtspunkte zur Klassifikation verwenden, sondern auch dort, wo genauere Angaben vorliegen, bleibt dunkel, was sie meinen; eine einheitliche mineralogische Terminologie fehlt der Antike völlig. Deshalb ist jeder Deutungsversuch hier vergeblich, und auch der letzte, von Charles vorgenommene (II 169) ist völlig problematisch. Die antiken Nachrichten über die Edelsteine sind bei Swete, Bousset und Charles zusammengestellt. Charakteristisch ist nur, daß nicht die Tore, sondern die Grundsteine mit den Edelsteinen ausgezeichnet sind. Sind nun Edelsteine und Tore auf die 12 Bilder des Sternkreises bezogen, die als Tore des Himmels angeschaut werden, so ist diese astrale Beziehung hier deutlich verwischt; $\theta\epsilon\mu\sigma\kappa\iota\upsilon\varsigma = \sigma\tau\alpha\chi\epsilon\iota\alpha = \zeta\eta\delta\alpha$ zu setzen, wie Boll 59 f. vorschlägt, dafür fehlen bisher sichere Zeugnisse. 21 Daß die Tore aus Perlen bestehen, weiß das AT nicht; diese Tradition ist erst dem Judentum bekannt, das durch seine Einbeziehung in den Weltverkehr auch Perlen kennen und schätzen lernte (vgl. Baba Bathra 75^b). Zu $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}$ (das zum Adverb erstarrt ist) $\epsilon\iota\varsigma \epsilon\chi\kappa\sigma\tau\omicron\varsigma$ s. Radermacher² 72. Mit 22 beginnt der nächste Abschnitt, der von dem Aussehen zum Innern der Stadt übergeht. Er reicht bis 27 und besteht aus 6 + 6 + 3 Zeilen. Die auffallende Wortstellung in 22 erklärt sich aus klanglicher Korrespondenz ($\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho \sim \acute{\alpha}\rho\upsilon\iota\omicron\nu$); daß ein Tempel im neuen Jerusalem nicht vorhanden sein werde, ist gegen jüdische Erwartung (s. zu 22 1). 23 Das Folgende ist ein freies und mannigfach verändertes Zitat aus Js 60^{11–20}. Es ist knapper und zugleich bereichert durch die Einfügung von $\tau\omicron \acute{\alpha}\rho\upsilon\iota\omicron\nu$. Hier ist gesagt, daß die Stadt kein Licht brauche; in 22 4 das gleiche von ihren Bewohnern. 24 geht auf Js 60 3 zurück (vgl. Ps. Sal. 17 34 f.). Es ist eine Vorstellung, die schon 15 4 angedeutet ist, aber sich nicht genau der Gesamtanschauung des Sehers einfügt. Der Sinn dieser Inkongruenz ist klar; es gibt für den Gläubigen nichts Schreckendes mehr; wer jetzt herrscht, wird einst dienen. 25 ist verdächtig; es unterbricht den Zusammenhang von 24 und 26, ist strophisch überschießend und sieht sachlich wie eine Korrektur des Vorbildes Js 60¹¹ aus; dort wird gesagt, daß Tag und Nacht die Tore nicht geschlossen werden; hier dagegen, am Tage, denn dort (!) wird ewiger Tag und nicht mehr Nacht sein. Würde man den Vers als späteren Einschub streichen, so wäre ein guter sachlicher Zusammenhang hergestellt, es ergeben sich 4 Strophen zu je 3 Zeilen, und die Wiederholung des Motivs durch 22 5 wäre beseitigt. Dennoch ist die Streichung kaum berechtigt; die Sätze sind eine glossenartige Interpretation zu dem Urbilde bei Jesaja (ähnlich bei Pls I Cor 15 55 f.), nach Art eines Midrasch. In der Freiheit, mit der hier sogar das prophetische Vorbild korrigiert wird, scheint sogar die prophetische Freiheit des Sehers sich zu bekunden. Wenn schon bisher die Form der Vision kaum festgehalten wurde, so ist sie jetzt ganz

- 26 nicht mehr sein und sie werden Herrlichkeit und Ruhm der Völker
 27 zu ihr bringen. Und nimmer wird mehr zu ihr kommen Gemeines noch wer Greuel treibt und Lug, nur die geschrieben sind im Buch des Lammes.
- 22 Und er wies mir einen Strom von Lebenswasser, aufleuchtend wie
 2 Kristall, er quoll aus Gottes und des Lammes Thron. In ihrer Straßen Mitte und am Strome hier und dort Bäume des Lebens, die zwölffache Früchte reifen, in jedem Monde bringend ihre Frucht; und des Baumes Blätter sind Genesung für die Völker, und nicht wird Fluch
 3 noch jemals sein. / Und Gottes und des Lammes Thron wird in ihr
 4 sein, und seine Knechte werden vor ihm dienen, und schauen werden sie sein Angesicht, und sein Name ist auf ihren Stirnen. /
 5 Und Nacht wird nicht mehr sein, und ihnen ist nicht not das Licht der Leuchte und das Licht der Sonne; denn Gott der Herr wird leuchten über sie, und sie werden Könige sein in aller Zeiten Zeiten!

verlassen. Wendungen wie οὐκ εἶδον, der durchgehende Gebrauch von Futura machen das ganz deutlich. Der Seher spricht aus der Gegenwart und zur Gegenwart von dem Herrlichkeitsbilde der Zukunft. 26 ist ein Nachklang von Js 60 5 ff. und wohl ein absichtlicher Kontrast zu dem Bilde Babels in c. 18, zu dem alle Völker ihre Schätze trugen. In 27, der Js 52 1 benutzt (vgl. auch Js 35 8 Ez 44 9) befremdet das Neutrum πᾶν κοινόν; es wäre das Mask. zu erwarten. Der Seher scheint das שׁוֹמֵר des hebr. Textes als Neutrum gefaßt und durch den Zusatz πᾶν, der sich im Grundtext nicht findet, auf „unreine Gegenstände“ (s. Act 10 14) bezogen zu haben. Vielleicht geschah das nach einer uns unbekannten exegetischen Tradition (die LXX übersetzen anders), so daß der maskuline Zusatz nötig wurde: ποτῶν βδέλυγμα κτλ. Diese Tradition liegt vielleicht auch Od. Sal. 11 33 vor: „*Es ist viel Platz in deinem Paradiese, aber es gibt nichts Gemeines darin.*“ Ueber βδέλυγμα und ψεῦδος s. zu 21 8. **XXII** 1 Der letzte Abschnitt (1–5) besteht aus zwei neunzeiligen Strophen. Hier fließen in das Bild vom himmlischen Jerusalem Züge der Paradiesesvorstellung ein. Nur 21 10 und hier findet sich εἶδεν μοι als Einleitung einer einzelnen Vision. Liegt in der Vermeidung von εἶδον ein Zeichen dessen, daß eben die Vision nur literarische Form ist, oder wird dadurch angedeutet, daß diese Vision Zusammenfassung aller übrigen enthält (s. zu 22 6)? Jedenfalls wird dadurch dieser Abschnitt zu einer neben den bisherigen selbständigen Vision. Der Strom von Lebenswasser (nur Jo 7 38 bietet Vergleichbares, sonst immer nur „Quell“ s. Stellen bei WBauer² und s. zu 13 15) scheint eine Kombination des Paradiesesstromes (Gen 2 10 Ez 47 8 ff. Ps 45 5 sl. Hen. 8 5) mit dem häufigen Bilde vom Lebensquell oder -wasser (Joel 3 18 Ez 47 9; auch Jer 2 13 Prov 10 11 Ps 35 10 Hen. 96 6 Sanhedr. f. 100^a). Sie hebt dann auch diesen Strom aus der apokalyptisch-realen in die religiös-symbolische Sphäre. Von dem Lebensstrom im Paradiese redet auch Od. 6 8 ff.: „*er reißt den Tempel fort*“, wie auch hier betont wird, daß kein Tempel mehr ist (21 22); ebenso heißt es Ginza 281 21 f.: „*alle Welt bezeugt, daß das lebende Wasser unterhalb des Thrones Gottes hervorkommt.*“ In 2 ist die grammatische Beziehung undurchsichtig; am besten scheint ἐντεῦθεν und ἐκείθεν adverbial zu fassen, wie es grammatisch korrekt ist. Dann führt

die Straße an dem Strome entlang, der auf beiden Seiten von Baumreihen eingefasst ist, und deutlich ist wieder das Vorbild der Stadt Babel, die nur eine einzige Hauptstraße kennt, die „Uferstraße“ am Euphrat. ξύλον ist nach dem Vorbild Ez 47 12 deutlich kollektiv (wie im Hebr. 77). Daher begreift sich auch περισὺν κτλ., eine Wendung, in der δώδεκα nach Analogie von 9 12 zwölf-fach bedeutet, vgl. Schemot 1. 15: „Im künftigen Aeon wird Gott Bäume wachsen lassen, die in jedem Monat Früchte tragen; aber wer von ihnen ißt, wird geheilt werden.“ Von der Genesung ist auch 2 fin die Rede; aber wieder findet sich hier die gleiche Einschränkung jüdischer Hoffnung (Ez 47 13 f.) wie in 21 3; nicht mehr von dem einen Volk, sondern von Völkern ist die Rede. So deutlich dann auch auf Sach 14 11 Bezug genommen wird, so findet sich dennoch das Wort καταθεμα nirgends weder in LXX noch im NT, nur noch Did 16 5. Es scheint Verschärfung von ἀνάθεμα, sprachlich wie sachlich (vgl. περιτομή ~ κατατομή Ph 3 2). Wie in 3 zuerst von Gott und dem Lamm gesprochen wird und hernach von Gott allein, so auch Hen. 61 8 f. zuerst von Gott und dem Messias, und hernach nur von Gebeten an Gott. Es ist also unberechtigt, τὸ ἀρνίον zu streichen. Wie der Thron Gottes den Anfang bildet (4 2), so erscheint er auch zum Schluß, aber gleichsam zur Erde niedergestiegen. Das Dienen vor Gott ist eine Bestätigung von 7 15 (s. dort). 4 Wie es einem Menschen während seines Lebens unmöglich ist, Gott zu schauen (s. etwa Ex 33 20. 23), so gewiß ist es, daß diese Unmöglichkeit einst Wirklichkeit werden wird. Das ist schon atliche Hoffnung (Ps 83 8 (LXX, nicht hebr. Text); Test. Zebul. 9 8 IV Esra 7 98 (III 12 12 Violet); vgl. auch Plut. de Is. et Osir. 79). 5 ist feierliche, von dem Zitat entbundene Wiederholung von 21 23. Von dem ewigen Licht als Erfüllung aller Hoffnung spricht ebenso Apc Bar. 48 50 (V 4 9 Violet) Philo de Joseph. 145 p. 62 M. wie Seneca ep. 102 23. Vielleicht liegt hier auch eine leichte Anspielung auf 18 22 vor: καὶ φῶς λύχνου οὐ μὴ φάνη ἐν σοὶ ἔτι. Dort bedeutet es ewige Finsternis, hier ewiges Licht. Die Begründung ist doppeldeutig; entweder: Gott wird (statt der Sonne) ihnen scheinen (aber nach 21 23 wäre der Acc. zu erwarten), oder: Gott wird leuchten (lassen sein Antlitz) über ihnen, nach Num 6 25 (vgl. Ps 79 4 117 27). Diese Doppeldeutigkeit, die wohl auch der Grund der handschriftlichen Varianten ist (ἐπ' αὐτούς AS, αὐτούς 025. 046, verschied. Min.), scheint beabsichtigt. Der leise Anklang an den „Mose-segen“ läßt dieses Bild als Erfüllung aller Sehnsucht in Vergangenheit und Gegenwart erscheinen; darum denn auch der feierliche Abschluß dieser wiederum neunzeiligen Strophe. Und hier wird zum ersten und einzigen Male von einem ewigen Königtum der Gläubigen gesprochen und so alle Verheißung gleichsam überboten, die bisher laut geworden ist. Damit ist dann auch der Vision 21 1—5^a eine letzte Ergänzung gegeben, die in alter Tradition und neuem Glauben gleicherweise begründet ist. Das Bild vom Zelt gehört zu einem dörflichen Hirtendasein; als letzter Ausdruck letzter Hoffnung ist es von der traumhaften Seligkeit eines gleichsam idyllischen Daseins getragen. Dem entspricht, daß in 21 3 das Moment des individuellen Heiles stärker zu Worte kommt. Hier atmet keine Idyllik mehr; es ist die Rede vom Thron von Königen, und der Blick richtet sich in „aller Zeiten Zeiten“, ein Wort, das dort bezeichnend fehlt. Nicht mehr Trost über alle Not des Einzelnen ist das letzte Wort, sondern die über allen leuchtende, offenbare Herrlichkeit Gottes, unter deren Zeichen allen Gläubigen ihr Dienen zu einem Herrschen, und ihr Herrschen zu einem Dienen wird. 6 f. schließt sich eng an 21 5—8 und 21 9—22 5 an. Mit diesen beiden schließt es sich zu einer Dreiheit bzw. Siebenheit von Abschnitten zusammen, der in 22 8 ff. eine zweite Dreiheit bzw. Siebenheit sich gesellt. 21 5—22 7 handeln von

- 6 Und er sprach zu mir: »Diese Worte sind treu und wahrhaftig, und Gott, der Herr der Geister der Propheten, entsandte seinen Engel, daß er zeige seinen Knechten, was geschehen muß in
- 7 Bälde. / Und sieh, ich komme bald. Selig, wer der Worte achtet der Weissagung dieses Buches!«
- 8 Und ich, Johannes, bin es, der dies sah und hörte; und da ich' sah und hörte, sank ich zu beten nieder vor des Engels Füße, der
- 9 mir dies zeigte. / Und zu mir spricht er: »Nimmermehr! Ein Knecht bin ich mit dir und deinen Brüdern den Propheten und denen, die der Worte dieses Buches achten. Bete zu Gott!
- 10 Und er spricht zu mir: »Versiegle nicht die Worte der Weissagung dieses Buches; denn nahe ist die Zeit.

der Dreiheit des Ursprunges, 22 s—19 von der Dreiheit der Vermittlung. Wie die beiden vorangegangenen Abschnitte bringt auch dieser Legitimation und Verheißung zugleich. Ist in jenen die verheißende Seite stärker betont, so in diesem die der Legitimation. Auch die Symmetrie des Aufbaus fordert diese Zuteilung (s. Erklärung). Der Abschnitt ist deutlich eine neunzeilige Strophe, dessen Schlußsatz zu dem Epilog überleitet. In 6 ist der Sprecher deutlich Christus (s. 7). Es ist für die ganze Apc bezeichnend, daß sie fast nur dort den Urheber deutlich bezeichnet, wo es sich im strengen Sinne um ein Gesicht handelt; Worte können gleichsam subjektlos sein, sie legitimieren sich durch ihre innere Wahrheit (s. 1 10 4 1 10 s 12 10 14 2. 18 16 1. 17 18 4 19 1. 5. 6. 9 21 s). Es ist im strengen Sinne der λόγος τοῦ θεοῦ, der in den λόγοι spricht. Vor allem gilt das für diese letzten Abschnitte, in denen deshalb nirgends mehr der Sprecher deutlich bezeichnet wird. Daraus wird auch die Tiefe des Einschnittes deutlich, die durch die Einführung Gottes als des Sprechenden in 21 s bezeichnet wird. Mit den gleichen Worten wie 21 s wird die Wahrheit „dieser Worte“ bestätigt und dadurch 22 s f. dem Abschnitt 21 s—22 s als drittes Glied zugeteilt. Zu dieser Bestätigung s. auch IV Esra 15 1. 2 (nur in den lat Hs., vielleicht schon christlichen Ursprunges): *Ecce loquere in aures plebis meae sermones prophetiae, quos immisero in os tuum, dicit Dominus; et fac ut in charta scribantur, quoniam fideles et veri sunt.* Der hier betonten Vermittlungstätigkeit des Sehers gegenüber ist sein Zurücktreten in 22 s ff. charakteristisch. Auch der folgende Satz enthält die Legitimation, daß ein „Engel Gottes“ alles „gezeigt habe“. Das ist notwendige Ergänzung zu 21 s, wo die „λόγοι“ nur auf die Worte, nicht auch auf die Gesichte bezogen werden könnten. Die Benennung Gottes ist auffallend; doch ist wohl kaum πνευμάτων als selbständige Größe zu nehmen (wie Hen. 39 12: „Herr der Geister“), sondern πνεύματα προφητῶν als ein Begriff (ähnlich I Cor 14 12. 32) = προφηται zu fassen. Die Worte δεῖξαι κτλ. wiederholen wörtlich 1 1; der Seher verschwindet gleichsam in der Schar der Propheten. Δεῖξαι bezieht sich (außer 22 1) immer nur auf die Gesamtheit aller Gesichte (1 1 4 1) oder auf einen größeren Komplex von Gesichtern (17 1 21 9). „Α δὲ γενέσθαι rundet den Kreis, der mit 1 19 4 1 begonnen hat. Daß das Wörtchen δεῖ 7 mal in der Apc begegnet (13 10 ist es zu streichen), ist wohl zufällig. Der Legitimation schließt sich in 7 die Verheißung an; sie ist fast wörtlich nach 1 2. s gegeben, so daß das Buch endet, wie es beginnt. Aber sie sind hier eigene Worte Christi und dadurch feierlich erhöht. Mit ἰδοὺ ἔρχομαι, das 1 s persönlich wendet, ist das Thema des Schlusses und so die Ueberleitung gewonnen. Die Selig-

preisung ist die 6. der Apc; auch die Verteilung der sieben Makarismen in dem Buch scheint symmetrisch erfolgt: Teil A—C (s. Inhaltsverzeichnis) 2, Teil D 3, Teil E—G 2. 8—19 gibt den Epilog, der aus drei kleineren Abschnitten in 7 Teilen besteht: 1. s f. Das Engelwort; 2. 10—16 Das Christuswort, in vier kleineren Absätzen; 3. 17—19 Das Seherwort, in zwei Absätzen. Stellte 21 5—22 7 dem Seher Gott, Engel und Christus gegenüber, so dieser Epilog dem Hörer Engel, Christus und Seher. Beide Abschnitte legen also in deutlicher Abgrenzung der Stellung und Funktionen eines jeden dar, was in der Ueberschrift (11—3 s. dort) dunkel angedeutet war. 8 beginnt mit einem nachdrücklichen ἐγώ des Sehers, wie ähnlich 1 9. Das kann nur den Sinn haben, daß zu allen Bürgschaften, die Gott und Christus ihm gegeben haben, die seiner Person tritt. Dann tritt auch die folgende Szene unter das Licht dieser Bürgschaft, und kann nicht der vom Zweck des Buches abliegenden Bekämpfung des Engeldienstes gelten. Zwar war Engeldienst im Judentum nichts ganz Ungewöhnliches (s. etwa Tob 12 15 Jub 30 20 Test. Dan 6 2 Test. Levi 5 5 Hen. 89 76); er ist auch ins Urchristentum eingedrungen, wenn auch kaum unter rein jüdischem Einfluß (Col 2 18 [s. Dibelius² z. St.] Justin. Apol. 1 6 Praed. Petr. bei Clem. Alex. strom. 6 5 Orig. c. Cels. 5 6 Asc. Jes. 7 21 Apocr. Matth. 3 3). Aber er ist ebenso häufig bekämpft worden (s. Lueken Michael 6 ff.). Die Szene muß vielmehr den Seher als den hinstellen, der sich und den Gemeinden vollgültiger Bürge seiner Worte ist und eines Engels Bürgschaft nicht bedarf. Dann bedeutet die Abweisung des Sich-Beugens ein Ausdruck des prophetischen Selbstbewußtseins des Sehers. Das hat zur Folge, daß in 6 notwendig Christus der Sprecher ist; und es beweist aufs neue, daß 6 f. durch einen Einschnitt von dieser Szene getrennt und dem vorangegangenen Abschnitt zugewiesen werden müssen. Der Sinn der Engelworte ist, daß Prophet und Engel gleichsam auf derselben Ebene vor Gott stehen. Aber gegenüber 19 10 ist die Szene durch den Zusatz erweitert: καὶ τῶν τρυφόντων κτλ., eine Erweiterung, die durch den Makarismus in 7 motiviert ist. Das „Achten auf die Worte dieses Buches“ kann dann wohl nur den Sinn haben, daß die Gläubigen werden sollen, was die Propheten schon sind. Dann liegt hier wieder die Unterscheidung von Prophet = „Martyrer“ (s. zu 19 10) einerseits, von Gläubigen andererseits vor. Aber auch der Sinn der ausdrücklichen Beziehung auf die „Worte dieses Buches“ wird klar. Das Buch ist geschrieben, um die Schar der Gläubigen, gleichsam der werdenden „Martyrer“, in den Kreis der gewordenen Martyrer zu überführen (s. auch zu 17). Der Abschnitt besteht deutlich wiederum aus einer neunzeiligen Strophe. In 10—16 ergreift nach 12 wieder Christus das Wort. Die Verse sind vielfach gegliedert; die ersten drei Teile sind Strophen zu je 7 Zeilen, denen in 16 ein knapper Vierzeiler als Abschluß angefügt ist. Diese 4 Strophen sind ebenso Sinneinheiten, die noch einmal in einprägsamen Formeln den wichtigsten, sozusagen paränetisch nutzbaren Ertrag des Buches zusammenfassen. Die erste betrifft das Buch selbst als Vorbereitung für das kommende Gericht; die zweite die Forderungen in der Zeit bis zum Gericht; die dritte das Gericht und den Richter; die vierte den Gewißheitsgrund dieser Gerichtsbotschaft. Die Worte Christi sind ganz in dem strengen Stile von c. 1—3 gehalten. In 10 ist das Verbot eine genaue Umkehrung von Dan 8 26 (vgl. auch 12 9); der Grund dieser Umkehrung ist „die Nähe der Zeit“. Darin liegt der scharfe Gegensatz gegen jüdische Apokalyptik, der die συντέλεια καιροῦ ein dunkles Geheimnis ist (s. auch Hen. 1 2 93 10 104 12 sl. Hen. 33 9 und mehr). Aber wichtiger ist dem Seher das paränetische Ziel dieses Verbotes. „Nicht-versiegeln“ heißt verkünden, durch Beispiel und Lehre solche

- 11 Wer frevelt, frevle fernerhin; wer sich besudelt, der besudele sich fernerhin; und wer gerecht ist, tue Rechtes fernerhin; wer heilig
 12 ist, der heilige sich fernerhin. / Siehe ich komme bald, und mit mir kommt mein Lohn, zu spenden einem jeden, wie sein das
 13 Werk ist. Ich bin das A und O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende.
 14 Selig, die wuschen ihre Kleider, daß ihnen wird ein Recht am Baum des Lebens sein, und sie einziehen zu den Toren in die Stadt. /
 15 Hinaus die Hunde und die Zauberer und Ehebrecher und die Mörder und die Götzendiener und jeder, der die Lüge liebt und treibt!
 16 Ich, Jesus, sandte meinen Engel, euch dieses zu bezeugen unter den Gemeinden; ich bin die Wurzel und der Davidstamm, der Stern, der in der Frühe leuchtet!«

gewinnen, die zu Propheten und Märtyrern berufen sind. So begreift sich auch der Zusammenhang mit 9. Auch in 11 schwebt wohl noch Dan 12 10 vor; aber unter dem Einfluß von Ez 3 27 hat die Sprache scharfe Prägnanz gewonnen, und sein Sinn ist völlig geändert. Bei Dan bedeutet er die Unbestimmtheit, wann die „Zeit“ kommt, hier die Bestimmtheit und Notwendigkeit der Scheidung zwischen Gläubig und Ungläubig (ähnlich auch 3 14). Der Sinn dieser Paränese ist, daß Heilig und Unheilig, Glaube und „Welt“ sich scheide; denn auf der Scheidung beider Sphären ruht die Möglichkeit des eschatologischen Geschehens von c. 4—21. Die Form lehnt sich wohl mehr an die allgemeine urchristliche Redeweise an; denn die dem Seher eigenen Ausdrücke (νικῶν, πιστός) fehlen, und die hier verwandten finden sich sonst gar nicht oder in einem anderen Sinne in der Apc. So ist ἀδικεῖν im Sinne von sündigen unbekannt; ὑπαρὸς (nur noch Jac 2 2), ὑπαρῆσθαι, δίκαιος, δικαιοσύνην ποιεῖν (so ist mit AS 046 zu lesen statt δικαιοδήτω s. Swete z. St.), ἀγιάζειν finden sich nur hier. Deshalb scheint das Wort vom Seher nicht geprägt, sondern aus urchristlicher paränetischer Tradition, vielleicht mit leiser Umformung (vgl. ὑπαρὸς) übernommen. Es begegnet z. T. auch in dem Briefe der Märtyrer von Vienne und Lyon (Euseb. h. e. V 1 53 Schwarz), aber in der Form: ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἐτι καὶ ὁ δίκαιος δικαιοδήτω ἐτι. 12 ist nach Js 40 10 gebildet (s. auch 62 11 Prov 24 12 Ps 61 13 Sap. 5 15). Angesichts dieser atlichen Vorbilder beweist das Vorkommen des gleichen, nur wenig veränderten Wortes in I Clem. 34 3 nicht, daß diese Stelle aus Apc 22 12 entlehnt sei (s. Knopf z. St.). Erscheint Christus hier als Richter der Menschheit (im Gegensatz zu Apc 19—21), so ist es nicht verwunderlich, ihn hier auch (nicht schon 1 s 21 6 wie Reitzenstein Iran. Erlösungsmyst. 244 meint) mit den höchsten Titeln Gottes geschmückt zu sehen; zu ihrem Sinn s. zu 1 s 1 17 21 6. Die beiden letzten Wendungen sind Deutung der symbolischen ersten. Zu der zweiten ist aus mandäischen Quellen heranzuziehen Mand. Lit. 130 von Mandā dHaijē: „Du bist der Erste, du bist der Letzte“; zu der dritten auch Bhagavadgita, 10. Gesang, Str. 21 (übers. von LvonSchroeder 1920, S. 48): „Ich bin der Anfang, Mitte ich und Ende auch der Wesen all.“ Die letzte Seligpreisung der Apc in 14 ist mit einer Textunsicherheit behaftet: AS lesen ΠΛΗΝΟΝΤΕΣ ΤΑΚΤΟΛΑΚ; 046 und verschiedene Min. haben ΠΟΙΟΥΝΤΕΣ ΤΑΚΤΟΛΑΚ. Offenbar liegt hier ein alter Schreibfehler vor; da ποιεῖν τὰς ἐντολάς sonst nicht begegnet

(außer I Jo 5 2), der Seher 12 17 14 12 τηρεῖν τὰς ἐντολάς schreibt (wie das 4. Ev. immer), das Bild vom Waschen der Kleider ihm aber durchaus entspricht, so ist die erste Lesart vorzuziehen. Die Wendung ist dem Sinne nach gleichbedeutend mit οἱ νικῶντες; es ist dann bezeichnend, daß dieses richterliche Urteil die Form eines Makarismus hat und nur den Märtyrern gilt (gegenüber der massa perditionis in 15). Grammatisch ist einiges auffallend: ἴνα c. Ind. Fut., danach c. Konj. Aor., doch findet sich der Wechsel zwischen beiden Formen ebenso wie das Futur. nach ἴνα auch sonst in der Koine (s. Radermacher² 167 f.); ebenso τοῖς πύλωσι, das wohl als Dat. instr. zu fassen ist. Auch hier liegt die Kombination von Paradies und heiliger Stadt vor; das absolute ἡ πόλις ist bezeichnend (zum Gedanken s. auch Hen. 25 4). Wie 21 7 tritt der Belohnung die Strafe gegenüber. 15 Κύνας ist ein verbreitetes Wort jüdischer Verachtung für die andern Völker (s. Mt 7 6 15 26 f. Ph 3 2 Pirke R. Eliezer 29). Daß die Gottlosen außerhalb der Stadt wohnen müssen, ist ebenfalls geläufig (Joel 3 17 Ps 101 7 Ps. Sal. 17 29). Πᾶς φιλῶν faßt wie 21 8 die Reihe der Frevler und die Summe ihrer Taten in dem Begriff ψεῦδος zusammen. Φιλῶν ψεῦδος ist einzigartig im NT (auch Mt 6 5 23 6 ist keine Analogie), und vollends gegenüber dem AT, wo die Jer 8 10 begegnende Wendung מַשְׁכֵּן וְשֵׁן הַכֹּהֵן den Unterschied und seinen Sinn offenbar macht. Diese beiden Strophen sind gleichsam ein kleines Weltgericht unter Christus als Richter; sie sprechen die allgemeinere urchristliche Erwartung aus, die der Seher in 20 4—6 nur flüchtig berührt hat, und sind vielleicht auch deshalb hier nachgetragen. 16 blickt zurück auf 1 1. Christus, der in 22 6 noch Gott den Absender des Engels nannte, bezeichnet sich hier selbst als solchen; für den Seher ist kaum ein Unterschied, zumal Christus in 13 die höchsten Gottesattribute übertragen sind. Das ὑμῖν, das nur noch 2 13 f. 24 sich findet, auf die 7 Gemeinden zu beziehen, ist unmöglich; sie sind Repräsentanten der ganzen Urchristenheit, und es kann dann nicht „unter den Gemeinden“ hinzugefügt werden. Vielmehr muß es auf „die Knechte“ (1 1 22 8) bezogen werden, d. h. auf die Propheten aller Gemeinden, denen der Inhalt der Offenbarung durch den Seher zukommen soll (s. zu 1 1). Der Kreis der Propheten, die als „Märtyrer“ also Lehrer und Rater der Gemeinden sind, sind dann von diesen wiederum unterschieden und bilden eine Art ecclesiola in ecclesiis. Die Sendung wird begründet durch die Art und Würde des Senders. Hier begegnet das letzte „johanneische“ ἐγὼ εἰμι im Munde Christi, wie in 1 17 das erste (2 23 liegt anders; von Gott noch 1 8 21 6). So bringt auch diese Formel Anfang und Ende zusammen. Die Prädikate sind sehr bezeichnend. Das erste ist rein jüdischen Ursprungs, aber eigentümlich verwandelt, wenn auch in Js 11 10 LXX (Rm 15 12) vorgebildet. Js 11 1 weiß nur von dem „Sproß aus der Wurzel Davids“ (ebenso Test. Juda 24 5); dieses Bild ist seinem Sinne nach zunächst mit τὸ γένος Δ. gleich. Darüber hinaus ist Christus selber „die Wurzel Davids“, d. h. entweder er ist der David, was aber keinen rechten Sinn gibt, oder er ist die Wurzel für David. Ist das richtig, so kann hier nur ein eigentümlicher Zeitgedanke ausgedrückt sein. Christus umspannt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft alles, was von David je gewußt oder gehofft war, und vergleichbar ist die Gebetsanrede an Manda dHajje (Lit. 131 11 f.): „Du bist die große Wurzel des Lebens. Du bist der Erste, du bist der Letzte. Du bist der Zukünftige, der du kommen sollst, du bist es, der sich in der Ferne offenbaren soll.“ Dann ist aber auch τὸ γένος nicht abzuschwächen in: „aus dem Geschlecht Davids“ (der Verweis auf Act 17 28 f.: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, nützt nichts, denn es fehlt dort das hier sehr bezeichnende τό), sondern Christus repräsentiert das ganze Geschlecht Davids, und ist eben darin der Erfüller. Wenn dann als

- 17 Und Geist und Braut, sie sprechen: komm! und wer es hört, der spreche: komm! Und wer dürstet, komme, wen es verlanget, der empfang' aus Gnaden von des Lebens Wasser.
- 18 Ich bezeuge jedem, der die Worte hört der Weissagung in diesem Buch: So jemand ihnen etwas legt hinzu — Gott wird auf ihn die
- 19 Plagen legen, die geschrieben sind in diesem Buch. / So jemand von den Worten nimmt hinweg des Buches dieser Weissagung, — Gott wird hinweg dann seinen Anteil nehmen vom Baum des Lebens und der heiligen Stadt, die geschrieben sind in diesem Buch.
- 20 Es spricht, der dieses zeugt: »Ja ich komme bald!« »Amen, o komm Herr Jesu!« Die Gnade des Herrn Jesu sei mit allen Heiligen!

zweites Prädikat vom Morgenstern gesprochen wird, so geht das wohl zunächst auf Num 24 17 zurück (vgl. auch Test. Levi 18 3), wie denn auch Test. Jud. 24 5 beide Bilder verbunden sind. Daß es aber der Morgenstern ist, kann nicht auf diese Stelle zurückgehen. Ist die zu 2 28 gegebene Erklärung richtig, so ist das Bild das „johanneische“ Symbol der alten Prophetie von der Ausgießung des Geistes am Ende der Zeit. Beide Prädikate reden dann von dem, der alle jüdischen Erwartungen erfüllt; und reden, beide eigentümlich verkleidet, darin von der Universalität des Glaubens, dessen Herr er ist. In 17—19 schließen sich Worte des Sehers an; sie bringen die letzten beiden Strophen, die die letzte Siebenerreihe (22 8—19) vervollständigen. Daß der Seher spricht, ist in 17^a deutlich. Für 18 und 19 ist es wahrscheinlich, denn nach 12 f. hat Christus selbst Macht, Lohn und Strafe zu verhängen; auch wäre das Futurum in seinem Munde wenig passend. In 17^b würde kaum, wenn Christus der Sprecher wäre, bloß ἐρχέσθω stehen, sondern etwa ein ἐρχέσθω πρὸς με (Jo 7 37, wo das gleiche Bild vom Dürsten sich findet). In diesem kleinen Abschnitt ist dann die „Kanonisationsformel“ (5 + 5 Zeilen) umrahmt von dem Gebet und der Verheißung des Kommens des Herrn (17 ~ 20). 17 ist die Antwort auf die Zusage in 12: ἐρχομαι ταχύ. Merkwürdig sind die Sprecher dieses Gebetes: Der Geist und die Braut. Τὸ πνεῦμα kann deshalb nicht einfach mit dem Geist „Christi“ identifiziert werden, sondern setzt eine Scheidung von Christus und eine Verbindung mit den Gläubigen voraus, wie umgekehrt Christus mit Gott verbunden und von den Gläubigen geschieden ist; es könnte sonst nicht auf sein „Kommen“ gehofft werden. Auch ist die Braut nicht einfach Symbol der Gemeinde, sondern dieser nur in ihrer religiös vollendeten Tatsächlichkeit; das fordern die Erwähnungen des gleichen Bildes in 19 8 21 2.9. So sind beide, theoretisch gesprochen, Repräsentanten und Träger des Inbegriffes urchristlicher Gemeinschaft; „Geist“ heißt er, weil in dieser Gemeinschaft ihre von Gott gesetzte Norm von ihrem Bestande geschieden ist — es ist deutlich die gleiche Anschauung, wie sie dem „Parakleten“ des 4. Evang. zugrunde liegt (vgl. Lohmeyer Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft 48). „Braut“ kann sie genannt werden, weil nur in der untrennbaren Zugehörigkeit zu dem letzten Prinzip der Gemeinschaft ihre Erfüllung liegt. Beide aber sind von dem Boden ihrer geschichtlichen Verwirklichung, der Gemeinde, gelöst und gleichsam substantiiert. Noch einmal klingt hier dann das Hochzeitsmotiv an, und es ist deutlich, weshalb von diesem Motiv immer nur geheimnisvoll vordeutend die Rede sein kann. Erst von diesen himmlischen Repräsentanten der Gemeinde geht der Ruf um das Kommen des Herrn weiter an den „Hörer“. Es kann nur der „Prophet“ gemeint sein, der die

Stimme des Geistes hört und sie mit eigenem, ja dem gleichen Wort zu wiederholen vermag. Die ideelle Situation ist hier dann die eines Gottesdienstes, die auch im Anfang der Apc gegeben war. Von ihm pflanzt die Bitte sich nicht unmittelbar weiter, wie das ἐρχέσθω zeigt. Daß aber auch hier von einem ἐρχέσθαι, wenngleich verwandelten Sinnes, die Rede ist, zeigt, daß die gleiche ideelle Situation noch gegeben ist, soll es sich nicht um ein einfaches Wortspiel handeln. Denn kein Prophet ist Prophet und Beter um das Kommen des Herrn nur gleichsam für sich, sondern er ist es nur für die Gemeinde. So fordert er gleichsam im Gottesdienste, wo er das Maranatha anstimmt, die Gläubigen auf, „zu kommen“. Das kann dann nicht in einem äußerlichen Sinne gelten, sondern nur in dem innerlichen, daß jeder Gläubige selbst „Märtyrer“, d. h. Prophet werden solle. Zwar liegt es nahe, bei dem ὁψών bzw. θέλων an den Proselyten oder Katechumenen zu denken, der vielleicht an Gemeindeversammlungen teilnehmen durfte (I Cor 14¹⁶. 24? S. aber Lietzmann² z. St.). Aber mit welchem Recht sollte der Proselyt ὁψών heißen? Nur von den vollendeten Märtyrern heißt es, daß sie nicht mehr dürsten (7¹⁶), daß sie zum Lebenswasser geleitet werden. Dann muß ὁψών der Gläubige sein, der nach dem Kranz des Martyriums trachtet, wie denn auch in 21⁶ ὁψών und νικών identische Begriffe sind. ἐρχέσθαι heißt alsdann, in den Tod und dadurch in die Seligkeit eingehen; es steht gleichsam unter dem Licht des Wortes: „Ich bin der Weg“ (Jo 14⁶). In dem Doppelsinn dieses Wortes, das hier einmal vom Kommen des Herrn, dann vom Kommen der Märtyrer zu ihm gebraucht wird, verschlingen sich so auf eigentümliche Weise und zum letzten Male eschatologische Gemeindehoffnung und individueller Heilsglaube. Ähnlich ist die Anschauung auch in den Od. Sal. und in mandäischen Zeugnissen (s. WBauer² zu Jo 7³⁸). Vgl. zum Inhalt auch Js 55¹ Jo 7³⁷ und als Kontrast das Logion P. Oxy. IV 654: οὐδένα εἶδον ὁψώντα. Die Situation des Gottesdienstes ist auch in 18 f. festgehalten, wie πάντι τῷ ἀκούοντι zeigt. Die Formel ist in ihrem Sinn und Kern traditionell (Dt 4² 12³² Prov 24²⁹ Hen. 104¹⁰ f. Aristaeasbrief 310. 311 sl. Hen. 48⁷ f. Iren. bei Euseb V 20² Sota f. 20^a (vgl. auch Joseph. c. Ap. I 8). Sie soll aber nicht wie bei manchen Schriftstellern das Werk vor unzulässiger Erweiterung oder Verkürzung schützen, sondern erhebt für dieses Buch den Anspruch auf Heiligkeit und Vollständigkeit; deshalb muß es unversehrt bleiben. Das ist prophetisches Recht und prophetische Gewißheit; und beides wird durch das vorangestellte μαρτυρῶ nachdrücklich betont. In 20 ist wieder als Hintergrund der urchristliche Gottesdienst zu denken, wie in 17—19; ja, die Worte gewinnen erst dann völlige Klarheit und Schärfe, wenn sie einen liturgischen Ritus, mittelbar oder unmittelbar, wiedergeben. Denn so werden sie das Gegenstück zu der Ueberschrift 1 1. Wie dort der Beginn des Gottesdienstes in der Seligpreisung des Vorlesers und der Hörer nachgebildet scheint, so hier das Ende des Gottesdienstes. So wird auch die Feierlichkeit ganz begreiflich, die die Strophen 17—21 füllt. Der vorausgesetzte liturgische Brauch bestand dann etwa aus einer Verheißung: „Ich (oder unser Herr) komme (kommt)“, dem Amen, dem Gebet: „Unser Herr, komm!“ und endlich dem Gnadenwunsch. Das Gebet ist mit seiner aramäischen Formel μαρναναθά auch I Cor 16²² Did 10⁶, und beide Male wohl als Schlußstück eines Gottesdienstes bezeugt. Die Verheißung aber scheint in der im kirchlichen Altertum allein gebotenen Uebersetzung vorzuliegen: ὁ κύριος (ἡμῶν) ἐρχεται bzw. ἔλθει, die so ihre Rechtfertigung findet (s. auch Ph 4⁶ und Lietzmann² zu I Cor 16²²). In ναί und ἀμήν scheint der Unterschied zwischen göttlicher Versicherung und der Antwort aus gläubiger Gewißheit festgehalten. Das Ende bildet dann

der Gnadenwunsch, der, wie seine feierliche Formulierung verrät (s. etwa II Cor 13¹³), wohl zuerst liturgischer Schluß war, ehe er brieflicher Schluß wurde. Seine Form ist verschieden überliefert. Da τῶν ἁγίων in den Schlüssen der paulinischen und katholischen Briefen sich nicht findet, wird es hier ursprünglich sein (so liest 046).

ALLGEMEINES

I. DIE FORM DER APC. 1. Keine Schrift des NT zeigt eine scheinbar so wirre und verwirrende Fülle von Zügen und Bildern wie die Apc Jo, keine aber auch eine so fest in sich geschlossene und planvoll gegliederte Einheit wie sie. Man hat oft genug, zum Teil unter der Einwirkung eines Glaubensurteils, die Einheit gleichsam dogmatisch festgehalten, ohne die bunte und mit Widersprüchen beladene Mannigfaltigkeit erklären zu können; man hat fast noch öfter das „chaotische Gewirr“ der einzelnen Visionen betont und die Einheit und Ganzheit der Apc preisgegeben. Aber beide Seiten lassen sich nicht voneinander trennen; jene Vielfältigkeit und diese Einheit bedingen und fordern sich gegenseitig, und nur aus der Art ihrer engen Verbindung begreift sich die Gestalt der Apc. Es gilt zunächst die Planmäßigkeit des äußeren und inneren Gefüges kurz aufzuzeigen (s. auch Inhaltsübersicht). Das formende Prinzip des Werkes, gleichsam das Maß seines Baues, ist die Siebenzahl, die in allen seinen großen und kleinen Teilen herrscht. In dem apokalyptischen Hauptteil (41—215) heben sich 7 Abschnitte heraus, und jeder Abschnitt enthält 7 Bilder, deren Zahl und Maß zum Teil durch besondere Symbole, wie das der 7 Siegel, der 7 Posaunen, der 7 Schalen bestimmt ist. Größere Visionen bestehen häufig aus 7 kleineren Einheiten (z. B. 184—20), andere enthalten 7 Strophen (z. B. 81—6 1821—24); bisweilen sind auch diese Strophen noch zu 7 Zeilen geordnet (c. 5). So durchdringt ein gleichbleibendes Maß alle bunte und gleichsam amorphe Fülle der apokalyptischen Bilder. Aber die Ordnung der Siebenzahl beschränkt sich nicht auf den apokalyptischen Hauptteil. Der ermahnende Teil (c. 2. 3) bietet 7 Sendschreiben, der verheißende Teil (215—227) 7 Bilder der Hoffnung. Jenem sind wieder zwei kleinere Teile, Prooemium und Prolog, voran-, diesem ebenso zwei andere, Epilog und Schluß, nachgestellt, und Prolog wie Epilog bestehen wieder aus 7 Strophen. Zugleich aber schließen diese kleineren Teile mit dem größeren (im Inhaltsverzeichnis mit den Buchstaben A—G bezeichnet) sich zu der letzten und größten Siebenheit von Gliedern zusammen, die das Buch zu einer streng gegliederten und von einem eigentümlichen Maß der Symmetrie durchwalteten Einheit macht.

2. Wenngleich diese Ordnung der Siebenzahl in keiner anderen urchristlichen Schrift sich findet — nur Ansätze zeigt vielleicht das Mt-Evangelium — und im Kreise des NT die Apc schon formal zu einem einzigartigen Werke erhebt, so steht diese Art der Gliederung in antiker Literatur nicht vereinzelt da, und wo sie sich findet, scheint sie religiösen Werken eigen. Eine Folge von 7 Bildern füllt das apokalyptische Gedicht Vergils vom Weltheilandskinde, die 4. Ekloge; selbst die Zahl der Verse scheint hier durch die gleiche Ordnung bestimmt (s. WWeber Der Prophet und sein Gott 25 f., wo noch einiges mehr verzeichnet ist). Unschwer ließen sich auch aus anderen Zeiten und Völkern mehr Zeugnisse für die Beherrschung der Formen religiöser Literatur durch die Siebenzahl sammeln. Wichtig ist hier, daß sie auch in jüdischen Apokalypsen bestimmend ist. Die Apc Esra wie die Apc Baruch zeigen die gleiche Reihe von 7 visionären Hauptabschnitten, innerhalb deren wieder eine Fülle von 7 oder 2×7 Strophen sich finden (s. Violet in seiner Ausgabe der Apc Esra und Bar. [Griech. christl. Schriftst.]

1924). So ist es eine gleichsam heilige Form der Apokalyptik, die in der Herrschaft der Siebenzahl zum Ausdruck kommt. Daß sie mehr bedeutet als die Anwendung eines willkürlich aufgegriffenen Zahlenschemas, geht schon aus den Symbolen der Siegel, Posaunen, Schalen hervor, die mit der Sieben verbunden sind: es wird bestätigt durch die enge Verbindung mit Gott, vor dessen Throne sieben Fackeln brennen als Symbol der „sieben Geister Gottes“ (45) oder Christi, der 7 Sterne in seiner Hand hält, der als Lamm 7 Augen und 7 Hörner hat (56). Die Siebenzahl ist das Symbol der heiligen Fülle, der göttlichen Totalität (s. auch JHehn Die Siebenzahl; weitere Literatur im Arch. f. Rel.wissenschaft 24 [1925], 96): so verleiht sie dem Buch, das von ihrer Ordnung getragen wird, den gleichen Charakter. Es ist im strengsten göttlichen Sinne vollständig und niemand darf seinen Worten etwas hinzufügen oder von ihnen hinwegnehmen (2218).

3. Ist also diese Form traditionell, gehört sie zu den Merkmalen göttlicher Offenbarungsschriften, so ist sie dennoch vom Seher in einer Strenge und Feinheit bis in alle Einzelheiten durchgeführt, der die apokalyptische Literatur des Judentums Vergleichbares nicht an die Seite zu stellen hat. Wie aus einer inneren Notwendigkeit heraus fügen sich die Massen apokalyptischen Stoffes in diese heilige Form und ordnen sich zu einem planvollen Ganzen voll innerer Harmonie und klarer Anschaulichkeit. Diese Form ist nicht starr, sondern voller Möglichkeiten vielfältiger Beziehungen; sie gestattet, Gruppen kleinerer Einheiten in sich zu schaffen (z. B. die vier Visionen von den apokalyptischen Reitern), und hebt die Stücke eindrucksvoll hervor, die gleichsam außerhalb ihrer, wie die Eingänge zu ihrem eigenen Bau, hingestellt sind (so die Berufungsvision 19—20, die Visionen von Gott und dem Lamm). Ihre wahre Bedeutung aber empfängt sie erst dadurch, daß sie zum genauen Ausdruck eines inneren und sachlich bestimmten Fortschreitens wird. Die Folge der 7 Visionsabschnitte entspricht der Entwicklung des Gedankens vom Weltgericht; dessen Mitte ist das Bild von dem Kommen des Menschensohnes. Es steht auch hier in der Mitte des Buches (c. 14), und alles Vorhergehende wird zur Vorbereitung in 3×7 Szenen, alles Folgende zur Erfüllung in ebenfalls 3×7 Szenen, und in jeder dieser Gruppen sind die dreimaligen Siebenheiten durch sachliche, vielfach variierte Steigerung eng verbunden und gegeneinander ausgewogen. Ist die erste von dem Gedanken der sich verschärfenden Feindschaft der „Welt“ durchzogen, und gipfelt sie in dem Bild von der Herrschaft der Tiere, der alle sich beugen, so die zweite von dem Gedanken des sich verschärfenden Gerichtes über alle Welt und endet in der vollendeten Ueberwindung der satanischen Mächte. Im einzelnen sind diese sachlichen Zusammenhänge in der Erklärung angegeben. Ist aber in diesem Werke eine Ordnung sichtbar, die mit gleichem Maße alle seine einzelnen Teile bestimmt, entspricht dieser Ordnung der sachliche Gehalt des Buches, so wird es unmöglich, die Apc als das Werk vieler Hände und Bearbeitungen zu verschiedenen Zeiten entstanden zu denken. Alle Versuche, sie als ein Konglomerat bunt gemengter Traditionen und Quellen zu erweisen, mögen sie von literarkritischen oder sachkritischen oder, wie der neueste, von schallanalytischen Gesichtspunkten geleitet sein (so EdSievers Die Johannesapokalypse, Abh. d. Sächs. Akad. d. Wissensch. Phil.-Hist. Kl. XXXVIII [1925], Nr. 1), scheitern an der strengen Einheit der Form. Die Apc ist nur dann in ihrem äußeren und inneren Gefüge begreiflich, wenn sie das einheitliche Werk eines einzigen Verfassers ist.

4. Ist die Siebenzahl das Formschema der Apc, das sie zur Einheit zusammenzwingt, so erklärt sie auch die bunte Vielfältigkeit der Bilder und Gesichte. Denn diese Form ist als eine zahlenmäßig bestimmte dem zu formenden Stoff gegenüber vergleichsweise äußerlich; sie kann nur dort herrschen, wo es gilt, einzeln Gegebenes in einer größeren Einheit zusammenzufassen. Das bedeutet, daß die Apc nicht nur trotz, sondern gerade wegen ihrer strengen Einheit aus einer Fülle von Einzelbildern bestehen muß. Und in der Tat ist ja die scheinbar unausgeglichenen Buntheit der sich „ungeordnet“ jagenden Ereignisse der Grund aller quellenkritischen Scheidungsversuche. Diese Fülle ist gewiß durch die Art des Stoffes wie die Art der Betrachtung gegeben, aber sie wird ebenso

von der Form aus gefordert. Die Apc ist deshalb ein nach strengem Formschema gegliederter Zyklus von Einzelvisionen, besser noch von Einzelgedichten. Nicht jede Vision mehr hat der anderen gegenüber die gleiche Selbständigkeit und Ursprünglichkeit, oft sind mehrere in der Tradition oder durch ihren inneren Zusammenhang zu einer Gruppe zusammengeschlossen. Die gleichgeformten Schreiben an die 7 Gemeinden, die mit einem fast gleichen Refrain schließenden Klagelieder über Babel (c. 18) sind deutliche Beispiele. Bisweilen hat auch die Macht der Siebenzahl dazu gezwungen, gegebene Visionen auf dieses Maß der heiligen Fülle zu vervollständigen (etwa in 14c—12). Aber solche Beobachtungen bestätigen nur, daß jede Vision ursprünglich als ein in sich geschlossenes und verständliches Ganzes gegeben oder konzipiert ist, und der Seher benutzt die einleitende Formel: *καὶ εἶδον* oder *καὶ ἤκουσα* als literarisches Mittel, um diese Selbständigkeit zu kennzeichnen. Aus diesem Charakter erklären sich auch die oft betonten Schwierigkeiten und Widersprüche. In c. 4 ist nichts vom Lamm gesagt, und es ist in c. 5 selbstverständlich da; es öffnet bis 81 jedes der 7 Siegel, um bis 141 gleichsam zu verschwinden. Da erscheint es auf dem Berge Zion, und wird doch späterhin nur in gelegentlichen Akklamationen erwähnt. Kap. 12 ist das große Kapitel des Drachen. Nachdem er in 131—10 als Verbündeten das Tier aus dem Meere gerufen hat, taucht er in 1613 flüchtig „am Euphrat“ auf, um 201—3 im „Abgrund“ gebunden zu werden. In 6: 8s wird von einem Altar gesprochen, der bisher nicht sichtbar war; mehrere Male öffnet sich der Himmel. Nirgends ist in alledem Verknüpfung; immer steht Bild selbständig und unbekümmert neben Bild. Auch Widersprüche lösen sich so auf. Der oft verhandelte Wechsel des Standortes des Sehers, die scheinbare Veränderung der Szenerie, die jetzt verlassen und später wieder vorausgesetzt wird, das plötzliche Auftreten von bisher unerwähnten Gestalten, die gleichsam „spurlos“ wieder verschwinden, nachdem sie ihre Bestimmung erfüllt haben (so die Windengel von c. 7, das Weib und Michael von c. 12) — alles das sind notwendige Folgen der ursprünglichen Isolierung der Visionen. Es ist deshalb berechtigt, die Apc ein „Bilderbuch“ zu nennen (Wellhausen), aber die Folge der Bilder ist nicht dem willkürlichen Einfall oder spielerischen Zufall überlassen, sondern gehorcht der strengen Ordnung der Siebenzahl.

5. Dennoch bleibt zwischen dem formenden Gesetz der Zahl und dem zu formenden Stoff der Einzelvision eine Kluft, wenn nicht andere Momente hinzutreten, die sie überbrücken. Und der Seher hat in reicher Weise, gleichsam von beiden Seiten her, Beziehungen und Verbindungen hergestellt. Manche Visionen, die die Reihe der Sieben unterbrechen und scheinbar zerstören, sind nur dazu bestimmt, sie zu gliedern und überschaubar zu machen. Deshalb sind die 7 Sendschreiben in der Vision c. 1 zusammengefaßt, ergeben sich gleichsam als Aeste aus einem Stamme und sind selbst durch gleichen Bau, gleichen Anfang und gleichen Schluß als zusammengehörig gekennzeichnet. In c. 4 und 5 sind die Bilder von Gott und dem Lamm nur darum vorangestellt, weil in ihnen Sinn und Gehalt der folgenden Visionen vorweggenommen ist. Der Zusammenfassung dienen die Symbole der Siegel, Posaunen und Schalen; aus der letzten Siegelvision entfalten sich die sieben Posaunenvisionen, aus deren letzter die sieben Bilder vom Reich des Drachen, so daß diese drei Gruppen gleichsam ineinandergeschoben sind und nun vereinigt unter dem Zeichen des „Buches“ von 51 stehen. Jetzt wird auch die Formbestimmung der Zwischenstücke (c. 7. 10f.) klar. Sie sind immer proleptisch und dienen der Verklammerung von Anfang, Mitte und Ende: sie finden sich deshalb nur in den ersten Teilen des Buches und hören auf, je mehr das Werk fortschreitet. c. 15 ist nur darum so feierlich ausgestattet und vorangestellt, weil in ihm der Inhalt bis c. 17 sich zusammenfaßt. Es ist unnütz, hier mehr Beispiele zu häufen. Bestimmte Motive kehren immer von neuem wieder; Siegeslieder werden wiederholt angestimmt, das Zeichen der Lade steht über c. 12. 13, die Wolke des Menschensohnes über c. 15—18, der Fall von Babylon wird immer wieder gedacht. Der Drang nach Verknüpfung reicht bis in die Einzelvision hinein; der eine oder andere Teil wird herausgenommen und mit der vorhergehenden Vision verknüpft. So ist in c. 12 das

Motiv von der Flucht des Weibes und dem Sturz des Drachen als Bindemittel verwandt; so ist das Wehe, Wehe, Wehe der Adlervision, die selbst schon der Gliederung der Posaenvisionen dient, zweimal wiederholt (9 12 11 14). So ergibt sich in 8 1 jene eigentümliche Verschränkung, in der Elemente zweier Visionen zu einem Nebeneinander vereinigt werden, das erst durch das ausführliche Nacheinander der beiden erklärlich wird. 6. Doch nicht nur aus dem Gesetz der Form löst sich das Bestreben nach Verknüpfung aus, sondern ebenso aus dem Stoff der Einzelvisionen. Sie drängen gleichsam darnach, sich selbst zu gliedern, und dieser Drang findet seinen wichtigsten Ausdruck in der strophischen Einteilung der Einzelvision. Der Strophenbau in der Apc, der jedes Gesicht zu einem in sich geschlossenen Gedicht erhebt, führt auf ein schwer durchsichtiges Gebiet, dessen Erforschung noch kaum in Angriff genommen ist. Deshalb ist jeder Versuch der strophischen Gliederung mehr ein gewagter Sprung, der sich gleichsam durch sein eigenes Gelingen rechtfertigen muß, als ein methodisch gesicherter Schritt der Erkenntnis. Daß in der Apc eine strophische Einteilung vorhanden ist, hat die Erklärung an vielen Stellen deutlich zu machen versucht. Auf welche Grundsätze sie sich stütze und welche Mittel sie benutze, ist weniger klar. Zwei verschiedene, z. T. traditionsbestimmte Arten von Mitteln scheinen vorzuliegen, sinnhafte und technische. a) Grundlage der strophischen wie der zeilenmäßigen Gliederung ist die Sinnganzheit, sei es von Satzteilen, Sätzen, Perioden oder Satzkomplexen. Es ist keine Strophe, kaum eine Zeile, die der Geschlossenheit des Sinnes entbehrt; jede ist in sich gerundet und zu einem in sich verständlichen Gebilde gleichsam verfestigt. Der Seher hat dieses Prinzip, das die gleichsam selbstverständliche Grundlage aller israelitisch-jüdischen Dichtung ist, oft bis zu einem Grade durchgeführt, daß ein Motiv sich gleichsam rein aus sich innerhalb seines eigenen Sinneskreises entfaltet, ohne Rücksicht darauf, ob der Zusammenhang, dem es dient, diese Entfaltung schon erlaubt (vgl. 12* mit 12 14). b) Zu einem poetischen Mittel wird diese Grundlage erst durch den aus der hebräischen Poesie übernommenen Parallelismus membrorum. Er begegnet vor allem in stark atlich bestimmten Partien (15 2—4 19 2 ff. 6 ff.; s. auch die Eingänge der Sendschreiben); aber auch er ist den Vorbildern gegenüber verfeinert. Es genügt oft nicht, daß Satzglieder sich wiederholen; über die Doppelheit der Variation hinaus strebt das Mittel zur Dreiheit und gelegentlich auch zur Vierheit. Diese Entwicklung beginnt schon in den Psalmen, begegnet auch in anderen jüdischen Apokalypsen (IV Esra Ass. Mos. 10); sie hat hier aber zu einer charakteristischen Eigentümlichkeit des Stiles geführt (s. auch Exkurs nach 3 22). c) Damit ist aber der Uebergang zu einem dritten Mittel gewonnen, das sich von der Bindung an den Sinn gelöst hat und rein technisch geworden ist; es ist das der Zeilenzählung und steht in unmittelbarer Verbindung mit der Ordnung der Zahl, der die ganze Apc untersteht. Wo der Sinn nicht selbst eine Zerlegung in kleinere Abschnitte angibt, da ist die Vision nach einem gleichbleibenden, zahlenmäßig bestimmten Zeilenschema geordnet. Vor allem begegnen die Zahlen 3 und 4, oder Kombinationen wie die 7, auch 12 und 14, oder Vervielfachungen wie 6 und 9. Es ist auch hier nicht reines Zahlenspiel, das getrieben wird, sondern auch hier hängt das Schema an der Sinnganzheit und trägt darüber hinaus eine deutlich vorhandene, aber im einzelnen schwer faßbare zahlen-symbolische Bedeutung. Auch dieses Mittel ist traditionell bestimmt, wie die Vorliebe für zahlenmäßige Gliederung im rabbinischen Schrifttum zeigt. (Einzelnes s. bei Fiebig *Der Erzählungsstil der Evang.* [1925] 72. 145.) d) Endlich scheint auch ein rhythmisches Mittel verwandt zu sein; zwar keines, dem eine Regel der Silbenhebung und -senkung zu entnehmen wäre, sondern eines der Wortbetonung, des Akzentes. Zeilenenden, in zweiter Linie auch Zeilenanfänge tragen häufig den Akzent auf der gleichen Silbe, sei es in regelmäßiger oder unregelmäßiger Zeilenfolge. Es ist das Schema der Homotonie, dessen Ursprung und Art freilich noch sehr undurchsichtig, dessen Durchführbarkeit auch nicht immer gesichert ist. Denn da die griechische Sprache nur eine dreifache Möglichkeit der Silbenbetonung kennt, da ferner dieses Schema auf die Art des Akzentes, die metrische

Qualität der Silben oder die Länge der Zeilen keine Rücksicht nimmt, so sind seiner Anwendung nicht immer sichere Grenzen gesteckt. Auch dieses Mittel ist wohl traditionell und scheint zum ersten Male in der griechischen Uebersetzung des hebräischen Psalters verwandt, um dessen ins Griechische nicht übertragbaren Rhythmus auf andere Weise nachzubilden, und hernach durch die liturgische Vorlesung in jüdisch-griechischen Gottesdiensten, durch das „Psalmmodieren“, verbreitet zu sein. (Einzelnes, aber nicht immer genügend Fundiertes s. bei Sophronios, *Apocalypctica* II Die dichterische Gestalt der Apc, *Θεολογία*, tom. II [1924], Nr. 1.) Erst das Zusammenwirken dieser vielfachen poetischen Mittel erlaubt eine deutliche strophische und zeilenmäßige Gliederung. Sie sind auch dann noch karg genug; aber es ist eine Folge dieser Kargheit, daß sie kleinere Gebilde von geschlossener Einheit fordern, wie denn auch in der hebräischen Poesie, deren Mittel noch weniger durchgebildet sind, größere Dichtungsformen fast völlig fehlen, und das prophetische Wort oder Bild, der Psalm, der Weisheitsspruch, das Gleichnis überwiegen. Denn diese Mittel grenzen stärker ab, als daß sie verknüpfen; sie lassen größere Gebilde nur durch Reihung abgerundeter Einheiten entstehen, d. h. sie formen den Stoff gleichsam derart vor, daß er für die Ordnung der heiligen Zahl empfänglich wird und sich ihr willig und zwanglos zu beugen vermag. Damit ist aber ein Doppeltes vorausgesetzt. Jedes Gesicht und jedes Bild muß seiner Form nach dem nächsten gleich werden, es ließe sich sonst nicht „zählen“, und es muß doch von ihm unterschieden sein. So fordert das Gesetz der Zahl Wiederholung des Gleichen, aber dieses Gleiche auf immer neue Weise. Es drängt nach feierlicher Monotonie und starrer Monumentalität, und schwelgt zugleich in immer neuen Variationen, in Fülle der Anschauung und gleichsam wuchernder Phantastik. Daher rührt der immer neue Reichtum geschlossener Bilder, der die bildende Kunst verschiedenster Zeiten, vor allem aber die deutsche immer wieder inspiriert hat, daher der sozusagen musikalische Rhythmus der Gesichte und ihrer Folge, der immer wieder dazu gedrängt hat, in Chorälen, Kantaten und Motetten zu Ton zu werden. Keine der zahlreichen Plagenvisionen, keines der Siegeslieder ist dem andern gleich, und wie reich diese Kunst der Variation ist, zeigt vielleicht am deutlichsten die siebenfache Spruchreihe zum Sturze Babels (18 4—20). Aber ebenso deutlich ist der Drang nach Gleichheit, anders ausgedrückt, nach festgeprägten und sich wiederholenden Motiven und Formeln, mögen sie nun selbstgeprägt oder traditionsbestimmt sein. Die Berufungsvision ergibt für fast alle Sendschreiben die Form ihrer Anfänge; „der auf dem Throne sitzt“ kehrt in der ganzen Apc wieder. „Donner und Blitze“ begleiten wiederholt die wichtigsten Gesichte, ein Kranz gleichgebildeter Seligpreisungen zieht sich durch das Werk. Es ist auch hier unnütz, Beispiele zu häufen. Jener Reichtum und diese gleichbleibende Festigkeit dienen dem einen Ziele, die einzelnen Visionen unter der Ordnung der Siebenzahl zu einer vielfach gegliederten Einheit zu verweben; sie bestimmen auch die dichterische Größe und Eigenart des Werkes.

II. DER GEHALT DER APC. So selbständig und eigengesetzlich auch Einheit und Mannigfaltigkeit der Apc sind, so empfangen sie ihre sachliche Bedeutung erst durch die religiöse Gesamtanschauung, die gleichsam in ihrem Hintergrunde steht und sie bis in Einzelheiten hinein durchwirkt und bestimmt. An drei Anschauungskreise ist dabei anzuknüpfen; sie umspannen, eng untereinander verbunden, Gott und Christus, die Gläubigen und die Welt. 1. Um Gott webt in der Apc eine unnahbare und heilige Majestät; sein am meisten bezeichnender und einzig begegnender Name ist der „Thronende“, und er bleibt der Thronende in allem Jagen und Drängen apokalyptischer Ereignisse. Keine Schrift des NT ist von seiner ruhevollen Macht und Majestät so durchdrungen wie die Apc. Niemals greift Gott gleichsam aktiv in die Geschehnisse der Endzeit ein, und es ist dennoch gewiß, daß Gott es ist, der richtet (18 s. 20) und seine „Gewalt“ in allem Geschehen sichtbar wird. Er ist der „Starke“ (18 s.), der „Allherrscher“ (s. zu 1 s.) und thront in erhabener Ferne von Welt und Gemeinde. Nur Christus ist ihm nahe auf seinem Thron, nur das Messiaskind wird zu ihm entrückt und nur das himmlische

Jerusalem „steigt von Gott herab“. Die Gläubigen sind seine „Knechte“, und ihr tiefstes Bekenntnis richtet sich an „unseren Gott“; von „unserem Vater“ aber spricht kein Wort der Apc. Mit dieser universalen Macht des Allherrschers verbindet sich die innigste Hinwendung zu dem einzelnen. Ihm wird der Ueberwinder „Sohn“ sein, er wird dem Durstigen vom Wasser des Lebens geben (21 e). Gott herrscht über Gemeinde und Welt, Gott liebt jeden einzelnen; jenen Gemeinschaftsmächten ist er König, diesem ist er Freund. Beides hängt unlöslich zusammen; der Steigerung der königlichen Majestät entspricht die Steigerung der innigen „Zweieinsamkeit“ von Gott und Seele.

2. Die gleiche Erhöhung ist der Anschauung von Christus zuteil geworden. Ihn schmücken alle göttlichen Prädikate, außer dem des „Thronenden“ und des „Allherrschers“. Er ist wie Gott „das A und O, der Anfang und das Ende“ (22 13). Aber eine Fülle neuer Namen wird für ihn geprägt wie „das Lamm, der getreue Zeuge, das Wort Gottes“, und sie verbinden ihn alle mit der Geschichte und der Gemeinde und können es, weil in ihnen der Sinn seines geschichtlichen Lebens zum Ausdruck kommt. Von diesem Leben sind nur zwei Züge deutlich, daß er starb und wieder lebendig ward. In seinem Tod sammelt sich deshalb alle Bedeutung für die Gemeinde; er ist in aller seiner Einmaligkeit eine ewige Tat, das Lamm ist „geschlachtet von Anbeginn der Welt“ (13 e). So entsteht jene nur scheinbar paradoxe religiöse Anschauung, daß der in Ewigkeit mit Gott Verbundene geschichtliches Dasein, und dieses Dasein ewige Geltung und Wirklichkeit habe. Darin kommt nichts anderes zum Ausdruck, als daß Christus Gott wie der Gemeinde ewig zugeordnet ist. Er ist ἀρχή, Prinzip wie Anfang der Schöpfung Gottes (3 14), und kann deshalb in einem einzigen Sinn Gott „Vater“ nennen (1 e 2 27 3 e. 21 14 1), wie sich seinen „Sohn“ (nur 2 13). Diese Zuordnung zu Gott ist seine wahre Existenz, der gegenüber sein geschichtliches Dasein gleichsam eine Episode, wenn auch von ewiger Bedeutung ist. Er ist in dieser Zugehörigkeit von den Gläubigen getrennt, und kein Wort verrät den paulinischen Gedanken, daß Christus in seiner Gemeinde oder in dem Gläubigen gegenwärtig und wirksam sei. Seine Funktion in der Gemeinde übt der Geist, der, so eng er mit ihm verbunden ist, dennoch als der substantiierte Träger der Norm, welche die Gemeinde der Gläubigen trägt, von ihm geschieden ist (s. zu 22 17). Christus herrscht, gleichsam vom Himmel her, durch den Geist über die Gemeinde, und daß er dem Seher trotz dieser erst am Ende der Zeit zu überbrückenden Ferne in dieser Zeit sichtbar wird, darin liegt die Erschütterung und Begnadung der Berufungsvision. So muß sich alles auf das Kommen Christi spannen. Aber dieses Kommen kann seiner Würde und seinem Wesen nichts hinzufügen, kann auch dem einzelnen nichts geben, was er nicht im Glauben erfahren hätte; es kann nur offenbar werden lassen vor der Welt, was im Glauben beschlossen liegt. In diesem Sinn ist er Anfang und Ende, Erster und Letzter, das „Wort Gottes“; und die Mitte beider ist sein Tod, dadurch er der „getreue Zeuge“ ist.

3. Wie Christus, so stehen auch die Gläubigen unter einer doppelten Beziehung: Sie sind von Anbeginn der Welt an im Buch des Lammes aufgezeichnet und sind ebenso durch eine geschichtliche Tat, „durch das Blut des Lammes“ erkauft (5 e). Durch beides ist ihnen alles Heil zuteil geworden; schon jetzt sind sie „Priester und Könige“ (1 e) und werden in der eschatologischen Zukunft nicht mehr sein. Was sie ihnen zu bringen vermag, ist also auch hier nicht die Erfüllung eines „Unterpfandes“, sondern die Manifestation einer schon verliehenen und erlebten Würde; deshalb sind sie aller Welt und ihrem Gerichte entnommen, sind sie versiegelt, und kein Urteil wird am jüngsten Tage über sie gefällt. Wie bei Christus, ist ihre Bestimmung das „Zeugentum“, d. h. sie haben ihre ewige Zuordnung zu Christus in einer bestimmten Zeit zu bewahren, und die vollendete Bewährung ist wie bei Christus der Tod. In dem Gedanken vom Zeugnis erlangt also ihre ewige Bestimmung zeitliche Wirklichkeit. Aber ein Moment scheidet tiefer als bisher von dem Inbegriff des Glaubens; so gewiß der einzelne in vollendeter Gemeinschaft mit Christus lebt in dem Akt des Glaubens und Zeugens, so gewiß Christus zu ihm kommt, um mit ihm das Nachtmahl zu halten, so gewiß ist auch die

Gemeinde der Gläubigen von der Vollendung ihrer Gemeinschaft zeitlich entfernt. Sie lebt in der Spannung zwischen ihrer Vollendung in Gott und Christus und ihrer Unvollendbarkeit in der Geschichte; noch ist sie Christus ewig und der Welt zeitlich zugeordnet. Diese Spannung ist wohl in Christus und durch ihn ausgeglichen; er hat überwunden und sitzt als „der getreue Zeuge“ auf Gottes Thron; aber eben dieser Ausgleich bindet und scheidet ihn von seiner Gemeinde, der er zeitlos zugehörig, aber nicht mehr und noch nicht geschichtlich angehörig ist. Von neuem ergibt sich hier der Ausblick auf die Eschatologie. Sie fügt wiederum der inneren Haltung der Gemeinde nichts hinzu, sie löst nur die Fesseln, durch die die Gemeinde als ganze mit Geschichte und Welt verbunden ist; sie macht auch hier nur am Ende aller Zeit offenbar, was von Anbeginn aller Zeit und in aller Gegenwart ist. Jene Spannung aber drückt sich aus in dem Zurücktreten der Beziehungen von Gott und Gemeinde, die erst künftig wieder offenbar werden, wie in der königlichen Majestät, in der Christus jetzt vor den 7 Gemeinden steht.

4. Mit dieser Anschauung ist zugleich eine eigentümliche Betrachtung der „Welt“ gegeben. Die Welt, oder, wie es fast durchweg bezeichnend heißt, „die Erdbewohner“ sind der vollendete Gegensatz zu Gott, Christus und den Gläubigen. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht oder wenigstens nicht zuerst ein zeitliches Verschulden der Menschheit vor Gott und Christus, sondern eine grundsätzliche und zeitlose Entgegensetzung, die mit ihrer Existenz verknüpft ist; und deshalb wirken gleichsam durch alles „Weltliche“ hindurch außermenschliche Mächte, durch das Reich des Menschen das Reich der Tiere. Von der Menschheit gilt es, daß sie „nicht aufgeschrieben ist im Buch des Lammes“, und ihr zeitliches Verhalten ist die Bestätigung einer ewigen Bestimmung; deswegen ist sie auch von der Gemeinde durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden. Aber zugleich steht doch die Welt in Urzeit und Endzeit in einer unlöslichen wenn auch fernen Beziehung zu Gott; sie ist von Gott geschaffen (411), und er wird am Ende ihr König sein (s. zu 111e), sie ist ebenso der Schauplatz der Gemeinde und gibt ihr gleichsam das Material, aus dem sie ihre Glieder bildet. Aber diese scheinbare Zwiespältigkeit ist gleichsam nur der Widerschein jener doppelten Beziehung, die Christus zu Ewigkeit und Zeit und darin zu Geschichte und Welt hat, die deshalb auch den Glauben auszeichnet. Wie das geschichtliche Dasein Christi ewige Gültigkeit hat, so auch die geschichtliche Existenz der Welt: aber dort bestätigt sie die zeitlose Verbundenheit Christi mit Gott und dadurch auch der Gemeinde mit Gott und Christus, hier die zeitlose Geschiedenheit von Gott. Diese geschichtliche wie zeitlose Gegensätzlichkeit fordert eine Lösung, und wieder ist es die Eschatologie, die die Aufhebung dieser Gegensätze bewirken muß. Sie ist auf doppelte Weise möglich. Wird die zeitlos bestimmte Feindschaft zwischen Gott und Welt betont, so kann die Endzeit nur Vernichtung aller Menschheit und Welt bedeuten, und dieser Gesichtspunkt dominiert in der Apc. Wo aber auf die geschichtlich begründete Gegensätzlichkeit der Blick fällt, da ist ihre Aufhebung auch dadurch möglich, daß die Menschheit in die zwischen Gott und der Gemeinde bestehende Einheit überführt wird; dann kann es heißen, daß die Völker der Erde und ihre Könige der himmlischen Stadt ihre Herrlichkeit bringen werden (21 23 ff., auch 15 4).

5. So ergibt sich aus der Vielseitigkeit der Beziehungen von Gott, Christus, Gemeinde und Welt die Notwendigkeit des eschatologischen Dramas; aber sie ist auf eine neue und eigentümliche Weise begründet. Für die „Welt“ allein ist Eschatologie im alten Sinne notwendig, für sie braucht es Gericht und Verwerfung. Und dennoch ist dieses Gericht nicht mehr rein der Endzeit vorbehalten, sondern in ihr nur die Offenbarung dessen gegeben, was seit Ewigkeit beschlossen, was der Sinn ihrer Existenz und als solcher durch das geschichtliche Dasein Christi in zeitloser Gültigkeit herausgestellt ist. Deshalb hat Eschatologie als richterliche Lösung für die Gläubigen ihre Bedeutung verloren. Sie stehen in ewiger Gewißheit und Sicherheit zu dem Lamme; ihr „Zeugnis“ ist nicht nur Vorwegnahme, sondern Beseitigung alles Gerichtes. So ist Eschatologie in dem überkommenen Sinne gleichsam zu einem Außenwerk der Gläubigkeit geworden, zwar zu ihr gehörig, aber doch trennbar von ihr. In

die ewigen Beziehungen der Gläubigen zu Gott und Christus greift keine apokalyptische Gewalt, auch keine richterliche Macht Gottes ein, wie ebensowenig der ewigen und göttlichen Würde Christi etwas hinzugefügt werden kann; er ist Anfang und Ende, der Erste und der Letzte, er umspannt aller Zeiten Zeiten. Was die Endzeit allein bringen kann und wird, ist Manifestation dessen, was seit Ewigkeit besteht und in dem Tode des Lammes, d. h. in geschichtlicher Tat schon vollzogen ist. Das bedeutet aber, daß alles eschatologische Geschehen, ohne daß seiner dringlich nahen Zukünftigkeit auch nur ein Bruchteil genommen wäre, zu einem zeitlosen Geschehen sich gewandelt hat, von dem deshalb das Wort gilt, daß es war und ist und kommen wird. Es bleibt zukünftig, weil es die Gemeinde aus der Spannung zwischen Gott und Welt, Gott und Geschichte erlöst, weil es den Gegensatz der Welt vernichtet; aber es ist ebenso zeitlos, weil der Glaube Möglichkeit und Norm solchen Geschehens und in dem geschichtlichen Dasein Christi auch seine Wirklichkeit enthält. „Was geschehen wird“, geschah und geschieht noch und ist in der Gestalt Christi repräsentiert, der als Gewesener auch der ewig Seiende und Kommende ist. So stellt Eschatologie in zukünftigen Bildern dar, was der Sinn alles Glaubens in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist.

6. Es ist jetzt möglich, einige für die Gestalt wie den Gehalt der Ape wichtige Folgerungen zu ziehen. Zunächst wird deutlich, wie auf den einzelnen Gläubigen alle Fülle einer göttlichen Innigkeit, die dennoch mit einer heiligen Majestät verknüpft ist, sich senken muß. Denn dieser einzelne ist „Zeuge“, wie Christus „der getreue Zeuge“ ist; und sein Zeugnis birgt die Gabe eines göttlichen Sinnes, der in eigener Erfahrung von Leben und Geschichte ihm offenbar ist, wie die Aufgabe, diesen Sinn, „das Wort Gottes“ (12 u. 8.), in einem geschichtlichen Dasein zu bewahren. Was an ihm also unvollendet ist, bleibt als Tat in seiner Macht, nämlich die Lösung von der Verkettung mit Welt und Geschichte durch den Tod. Leiden und Tod müssen deshalb der Ape in einem einzig verklärten und verklärenden Lichte erscheinen; denn sie bedeuten dem einzelnen die nicht nur grundsätzlich mögliche und notwendige, sondern auch tatsächlich ermöglichte Ueberwindung der Spannung zwischen Glaube und Welt. Sein Sichlösen von der Welt bedeutet nicht mehr als ein „Waschen der Kleider im Blut des Lammes“ (714), und vor aller eschatologischen Vollendung wird ihm „ein weißes Gewand gegeben“ (611). Dennoch ist auch diese Vollendung für ihn nicht ohne Sinn geworden; würde in ihr nicht die Gemeinde, die ihn trägt und bestimmt, aus der unangemessenen Verflechtung von Welt und Geschichte gelöst, so wäre auch sein Tod für seinen Glauben nichtig. Hier hat das wiederholte Motiv der „Rache“ seinen Ort; es hat nirgends den Sinn einer persönlichen Genugtuung für erfahrene Leiden, sondern ist der persönliche Ausdruck der sachlichen Forderung, daß die Gemeinde aus der Antinomie von göttlicher und „weltlicher“ Zugehörigkeit befreit werde. Von dieser Gewißheit aus klärt sich auch die doppelte Bestimmtheit in der Anschauung von Gott und Christus. Beide sind sie Herrscher der Welt, weil die Welt im umfassendsten Sinne Gegenstand und Schauplatz ihres Wirkens ist. In ihrer universalen Herrschermacht liegt die Gewißheit des Glaubens, daß sie die noch geschichtlich gebundene Gemeinde ihrer zeitlosen Vollendung entgegenführen werden; sie also ist der letzte Grund und Sinn aller gläubigen Gewißheit. Deswegen aber geben sie sich auch in tiefem Sinne den einzelnen zu innigster Gemeinschaft, weil in ihrem Zeugnis „bis zum Tode“ das „Wort Gottes“ zur vollendeten Darstellung kommt, und so lange nur in ihrem Zeugnis, als die „Hochzeit des Lammes“ noch aussteht, so daß der Tod hier die Stellung und Bedeutung der eschatologischen Vollendung im Glauben des einzelnen eingenommen hat. Für die Gemeinde aber ist Gott und Christus die absolute fordernde Norm, als welche dieser etwa in den Sendschreiben erscheint. Die „Fremdheit“ dieser Norm und ihre unerbittliche Verbindlichkeit ist ein Ausdruck jener „Fremdheit“, in der die Gemeinde zwischen Gott und Welt, beiden in verschiedenem Sinne zugehörig, ihr Leben bis zum Ende der Tage zu bewahren und zu fristen hat.

7. Noch ein weiteres ergibt sich aus der Wandlung und Vertiefung der eschatologischen Gesamt-

anschauung, und wieder ist es innig mit dem Begriff der Zeit bzw. der Zeitlosigkeit des Glaubens verknüpft. Sind die eschatologischen Geschehnisse ihrem zeitlosen Sinne nach im Glauben, und das heißt, im ewigen und geschichtlichen Dasein Christi schon beschlossen und vollendet, so bedeuten sie nichts anderes als gleichsam eine Wiederholung von schon Geschehenem oder eine Manifestation des ewig Gegenwärtigen. Vergangenheit und Zukunft sind gleichsam vertauschbar geworden, weil sie beide in der Zeitlosigkeit Gottes und Christi aufgehoben sind. So erklärt es sich, daß das Lamm nach c. 5 in der Zukunft die Richterwürde und Stellung ergreift, trotzdem nach 3²¹ sich Christus in der Vergangenheit „auf seines Vaters Thron gesetzt hat“. So können die „Gläubigen“ versiegelt werden, trotzdem sie seit Anbeginn der Welt im Buch des Lebens aufgezeichnet sind; so kann, was diesen Sachverhalt vielleicht am deutlichsten macht, von der „Geburt des Messiaskindes“ gesprochen werden, trotzdem die irdische Geschichte Christi in einer heiligen Vergangenheit zurückliegt. Denn das Ende aller Zeit bringt den Sinn aller Zeit zur deutlichen Manifestation; aber dieser Sinn ist nicht mehr verborgen, sondern in der Gestalt des „geschlachteten Lammes“ schaubar, im Glauben erlebbar und in den die Geschichte der Menschheit von Anfang an bestimmenden Taten und Worten Gottes wahrnehmbar. Nicht nur die Wiederholung von Ereignissen des geschichtlichen bzw. übergeschichtlichen Daseins Christi empfängt so ihr tiefes Recht und ihren deutlichen Sinn, sondern ebenso die ausgesprochene Hinwendung der Ape zu einer heiligen Tradition. Denn Eschatologie ist in einem wohlumschriebenen Sinne nichts anderes als Vollendung aller Gottesgeschichte, d. h. Sammlung dessen in einer Zukunft, was in Vergangenheit und Gegenwart gleichsam zerstreut und als Tradition vererbt ist. Bis in die literarische Art der Ape reicht diese große Anschauung; sie macht es erklärlich, weshalb sie den Anspruch auf Vollständigkeit und Heiligkeit erheben muß, weshalb in traditionellen Formen von den Ereignissen der Endzeit allein sozusagen angemessen geredet werden kann. Sie verdeutlicht auch, warum diese Endzeit nur in Bildern schaubar wird. Denn der Sinn dieses Geschehens, „das Wort Gottes“ ist dem Gläubigen enthüllt; das Bild aber ist gleichsam die anschauliche Mitte zwischen diesem zeitlosen Sinn und seiner vollendeten Wirklichkeit am Ende der Zeit. Je anschaulicher und bildhafter darum die Visionen sind, um so gewisser tragen sie die Bürgschaft in sich, adäquater Ausdruck jenes Sinnes und jener Wirklichkeit zu sein. So hat die Pracht und Fülle der anschaulichen Schilderung ihre tiefe religiöse Bedeutung.

8. Nun soll nach verbreiteter Deutung diese eschatologische Gesamtanschauung eine scharfe und aktuelle Zuspitzung erfahren: Nicht allein die „Welt“, eine fast abstrakte Größe, auch nicht nur der Drache, der Antichrist, dunkle und unbestimmbare Mächte, sondern Rom, und d. h. die konkrete geschichtliche Gewalt des römischen Kaisers und Reiches, sei der tiefste und verhaßteste Gegner von Gott, Christus und den Gläubigen, und alle eschatologischen Ereignisse seien bis auf den Grund von der Feindschaft gegen Rom durchdrungen. Die Gründe, auf die sich diese Deutung stützt, sind in der Erklärung vor allem zu c. 13 und 17 geprüft und abgelehnt worden. Aber gibt es darüber hinaus vielleicht noch allgemeine Motive in urchristlicher Zeit, die auch hier bestimmend gewesen sein könnten? Aber nirgends finden sich im Urchristentum deutliche Bekundungen einer Staatsfeindschaft; in stillen Zeiten bleibt man ihm gegenüber gleichgültig oder teilnahmslos oder in einer traditionell bestimmten äußerlichen Bejahung. Für Perioden der Verfolgungen ist es in dieser Zeit noch nicht möglich, die verfolgende Macht aktiv oder passiv zu bekämpfen oder zu hassen; nicht einmal die Geschichte des Todes Jesu hat dazu geführt, die römische Behörde in dem blutigen Lichte der Glaubensfeinde erscheinen zu lassen. Für die Ape kommt hinzu, daß die Glut ihres Hasses nicht mit den sachlichen Anlässen in Einklang stünde, die das römische Reich in der Behandlung der urchristlichen Gemeinden bot. Die eine große Verfolgung der Christen, die neronische zu Rom, liegt weit zurück, wenn sie hier überhaupt berührt wird; in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart sind wohl Verfolgungen und Bedrückungen vorgekommen und drohen auch weiterhin

noch den Gemeinden. Dennoch haben sie nur in einem Falle ein blutiges Opfer gefordert, und die „Verbannung“ des Sehers nach Patmos ist, nach dem Maßstab des römischen Rechtes gemessen, eher eine Art Schutzhaft als eine harte Strafe. Wenn aber von dem Blut der Heiligen gesprochen wird, von dem Babel trunken ist (17 u. 18 24), so ist das eine glaubensmäßige Notwendigkeit, nicht eine historische Wirklichkeit. Der überströmende Ausbruch dieses Vulkans von Feindschaft erklärt sich also nicht aus zeitgeschichtlichen Anlässen. Er erklärt sich auch nicht aus Tradition. Zwar ist die Bekämpfung Roms vielleicht in jüdischer Apokalyptik in gewissem Maße traditionell; seit dem Eingreifen des römischen Reiches in die politischen Verhältnisse des Ostens hat sich auf Rom mancher Haß des geknechteten Volkes sammeln können. Aber dieser Haß ist auch immer politisch-national begründet worden und erst von hier aus zu einem auch religiös bestimmten Haß geworden. In der Apc fehlt die politische Färbung völlig. Nichts ist mehr zu hören von Unterdrückung und Ausbeutung der Völker, wie es etwa aus den sibyllinischen Orakeln tönt — hier staunen alle Völker und „huldigen dem Tier“ (13 3. 8) —, sondern der alleinige Gegensatz ist der, daß das „Tier“ religiöse Verehrung fordert und erhält. Aber selbst wenn man in dem „Tier“ den römischen Cäsar bezeichnet finden dürfte, würde dieses Motiv die aktuelle Schärfe des Gegensatzes erklären, der in der Apc angeblich aufgebrochen sein soll? Nun sind wohl die religiösen Ansprüche des Kaiserkultes, der in Kleinasien seit den Tagen des Augustus bestand, unter Nero, vor allem unter Domitian, zu schärferer Ausprägung gelangt. Aber andere urchristliche Schriften, die zur gleichen Zeit unter verwandten historischen Verhältnissen entstanden sind, wie etwa I Clem, wissen nichts von dieser scharfen Gegensätzlichkeit. Dann können aber diese historischen Momente nicht einmal der Anlaß eines solchen Kampfes sein. So zeigt sich denn noch einmal, daß keine historische Erfahrung oder Beobachtung das eschatologische Drama bestimmt. Und wozu sollte ihm der Blick in die eigene und dennoch fremde Zeit dienen? Jüdische Apokalyptiker waren wohl gezwungen, die Zeichen der Zeit zu befragen und in der Geschichte die Antwort auf die Frage zu suchen: „Wie lang noch die Nacht?“ (Js 21 11). Der christliche Seher hat den „Morgenstern“ (22 16) geschaut. So kümmern ihn nicht Zeit und Geschichte, sondern allein die übergeschichtlichen und unterirdischen Mächte, die der Vollendung entgegenstehen. Erst so erhält die Apc die ihr innewohnende Wucht und Geschlossenheit, die eine zeitgeschichtliche Deutung ihr raubt; erst so tritt ihre dramatische Gewalt in das rechte Licht, die mit urzeitlichen und endzeitlichen Farben die mythischen Herrscher und Ungeheuer der „Welt“, alle Schrecknisse und Furchtbarkeiten malt, die ihnen gegenüber nur die schlichte und kaum angedeutete Macht des „geschlachteten Lämmleins“ stellt — diese Koseform ist dann sehr bezeichnend —, und ihren unvorstellbaren und dennoch unerschütterlich gewissen Triumph in der Folge der Bilder entrollt.

9. Es gilt zuletzt, die geschichtlichen Beziehungen der großen und neuen Gesamtanschauung kurz anzugeben, von der die Apc getragen wird (s. auch unter IV 3 und VI 1). So tief die Unterschiede etwa dem paulinischen Denken gegenüber sind (trotz einzelner Beziehungen), so nahe ist die Verwandtschaft mit der Anschauung des 4. Evangeliums. Vor allem sind die Züge des Christusbildes, die hier und dort sich finden, nicht nur verwandt, sondern unmittelbar gleich, und es ist nicht zufällig, daß der höchste und alles umfassende Name Christi der Logos Gottes ist. Steht aber die Gestalt Jesu im 4. Evangelium in einem dunklen, noch keineswegs erhellten Zusammenhange mit einer Erlöseranschauung, die in mandäischen Schriften, in den Oden Salomos usw. durch eine jeweils ganz eigentümliche Ausprägung spürbar wird (s. dazu auch RBultmann Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangelium ZNTW 1925, 100 ff. und WBauers Kommentar zu Jo*), so ist es nicht bedeutungslos, daß auch hier zahlreiche und unverkennbare Parallelen sich finden (s. zu I 17 3 2 u. ö.); ja die Apc wird zu einem Dokument eben dieses weitverbreiteten Erlöserglaubens. Es ist gleichsam die gleiche religiöse Atmosphäre, die in Jo und Apc sich findet und in

der Gestalt Christi sich verdichtet hat. Aber sind die Unterschiede nicht ebenso deutlich? Es müßte das Problem des Verhältnisses von Apc und Jo in extenso erörtert werden, um es bis in die Einzelheiten zu klären. Doch läßt sich schon hier so viel sagen: Die Unterschiede sind freilich deutlich: Dort „Mystik“, hier Apokalyptik; dort ruhevoll-gewisse eines ewigen Besitzens und Schauens, hier leidenschaftliches Drängen, Kämpfen, Siegen. Und dennoch bestehen diese Unterschiede weniger in der Art und dem Ziele der Betrachtung als in ihrem Gegenstande; ja man darf deshalb sagen, daß sie sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig fordern. Die Eschatologie der Apc ist allein möglich und begründet in einer „zeitlosen“ Anschauung, die in Christus den „Anfang und das Ende“ gleich dem Evangelium sieht; die Betrachtung aber des Evangeliums fußt auf einer Gewißheit, die die Fragen der Eschatologie wohl kennt, aber gelöst weiß. Beide Werke entfalten also den einen Glauben gleichsam nach verschiedenen Seiten hin; das Evangelium sieht die Vergangenheit des Lebens Jesu als notwendigen Ausdruck seines zeitlosen Daseins in ruhevollm Schauen, die Apc sieht die eschatologische Zukunft als ebenso notwendige Manifestation seines ewigen und geschichtlichen Lebens in inbrünstiger Sehnsucht. Ja, die bewegte Leidenschaftlichkeit dieser Sehnsucht steht in unlöslicher Beziehung zu der gläubigen Gewißheit eines selbstgenügsamen Besitzes ewigen Heiles. Die „Zeit“ wäre nicht so dringlich „nahe“, wäre die Zeitlosigkeit ihres Sinnes nicht dem Gläubigen in jener Vergangenheit des Lebens Jesu begründet und vollendet. Diese Ruhe ermöglicht und treibt jene Unruhe, jenes Harren ermöglicht und vertieft dieses Beharren.

10. Noch ein letzter Punkt bleibt zu erörtern, die Frage nach der „judenchristlichen“ Haltung der Apc. Sie ist nicht anders als die des 4. Evangeliums. Auch hier sind die Juden die „Synagoge“ des Satans (2, 34), wie dort der Teufel ihr „Vater“ heißt (Jo 8 44). Hier wie dort ist das Heil an keine Schranken der Nation gebunden; die Gläubigen entstammen grundsätzlich allen Völkern und Stämmen (5, 9). Aber stärker als im Evangelium ist dieses Heil in das Gewand jüdischer Anschauungen gekleidet. Doch das bedeutet nirgends einen sachlichen Unterschied; daß traditionelle Sprache und traditioneller Geist hier herrscht, ist gewissermaßen eine Notwendigkeit, die Stil und Gehalt einer Apc fordern. Deshalb ist der Seher höchstens insofern „Judenchrist“, als er wahrscheinlich semitischen Geblütes ist (s. u.). Er ist von Religion und Geist des Judentums gerade in der Aufnahme jüdischer Vorstellungen schärfer geschieden als es ein Pls war.

III. DER STOFF DER APC. Der volle Einblick in die Einzigartigkeit der Apc läßt sich erst gewinnen, wenn man die Tradition kennt, die sie benützt und die Art, in der sie sie benützt. Denn wiederum gilt es, daß keine Schrift des NT so stark wie die Apc in fester heiliger Tradition lebt, von ihren Bildern sich nährt und von ihren Kräften getragen wird, daß aber auch keine andere Schrift so frei der Tradition gegenübersteht und jedem ihrer Worte und Gedanken ein eigentümliches Gepräge gibt.

1. Unter den Quellen dieser Tradition steht an der Spitze das AT. Nicht alle seine Teile stehen der Apc gleichmäßig nahe; die erzählenden Bücher werden nur dort gestreift, wo sie von Prophetengeschichten handeln, von den „Lehrbüchern“ tritt nur der Psalter hervor, dagegen sind die prophetischen Bücher in ihrem ganzen Umfange der eigentliche Nährboden der Apc, und unter diesen vor anderen Ez, Dtjes, beide Sach und Dan, — begreiflich genug, da der Seher sich selbst einen Propheten weiß. Das AT kann allein mit Bestimmtheit als vom Seher reich benützte, schriftlich fixierte Quelle gelten, und dennoch ist die Art und Weise seiner Benutzung von dem wörtlichen Zitieren einer Vorlage charakteristisch unterschieden. Nur in einer geringen Zahl von Fällen ist die LXX-Uebersetzung herangezogen; oft setzt der Text eine andere griechische Version voraus (so vor allem für Dan), öfter noch scheint der Grundtext in eigener und freier Uebersetzung wiedergegeben (Einzelnachweise vor allem bei Swete CXXXV sq. und Charles I, LXV sq.). Herrscht schon hier eine gewisse Freiheit, so ist es noch bezeichnender, daß nirgends sich ein genaues Zitat, geschweige denn die Zitierformel $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota$ o. ä. findet. Die Schilderung ist durchtränkt von atlichen

Worten, Bildern und Gedanken; aber sie benutzt sie völlig frei, in eigenem Verständnis und häufig auch mit anderem Sinn, und wo ganze Komplexe atlicher Stellen die eigne Darstellung bestimmen (wie in c. 1. 4. 6. 21), da liegt die eigentümliche Veränderung ebenso klar zutage. Das AT ist dem Seher gewiß heilige Schrift, aber es ist ihm zu gleich auch das Material seiner Verkündung, die Atmosphäre, die er bestimmt, wie er von ihr bestimmt wird. So wird im Prolog, wo es gilt ein direktes Gotteswort anzuführen, nicht ein solches des AT zitiert, sondern ein neues frei gebildet. Die Gebundenheit und Freiheit sind also gleich groß und bedingen sich gegenseitig; es scheint, als gewänne der Seher nur dann die Freiheit des eignen Wortes, wenn er sich mit der heiligen Schrift des AT erfüllt.

2. Die weiteren Quellen der Ape sind nur schwer bestimmbar. Gewiß gehören eine Anzahl jüdischer Apokryphen und Pseudepigraphen hierher; aber so vielfach auch die Berührung etwa mit den Testamenten der 12 Patriarchen, den Henochbüchern, der Assumptio Mosis u. a. ist, und an manchen Stellen auch wörtliche Uebereinstimmungen sich zu finden scheinen (s. zu 2. 7. 17 6 12 8 a), so ist hier doch nur die oft gleiche Tradition erkennbar, nicht aber ihre Fixierung in einem bestimmten Buch. Das gleiche gilt von ntlichen Schriften; auch hier lassen sich wörtliche oder fast wörtliche Parallelen nachweisen (s. zu 16 15 3 s. 14 6 a u. ö.) doch ist auch hier nirgends die schriftliche Vorlage einer bestimmten Schrift ersichtlich. So läßt sich nur das Vorhandensein einer breiten namenlosen Ueberlieferung feststellen, nicht aber bestimmter angebar oder zu erschließender Quellen. Diese Ueberlieferung selbst ist vielgestaltig und reich; ihre Elemente stammen nicht aus eng behüteter jüdischer Quelle, sondern sind mannigfaltigen Ursprunges und oft widerspruchsvoller Art. Aber was an Fremdem und Fremdestem in sie eingegangen sein mag, nirgends verleugnet sie die Art und Stärke jüdischer Durchformung; ist auch nicht alles aus dem AT entwickelt, so doch alles an ihm, und zwar so, daß unter dem Einfluß auch Gedanken und Bilder des AT neue Erkenntnisse müssen vermittelt haben, die das Fremde als Folgerung eigenen Besitzes erscheinen ließen. Diesen Sachverhalt, der vielfach verschlungen und in den mannigfachsten Motiven begründet ist, beleuchten Interpretationen, wie sie z. B. 5 s 22 16 (s. dort) sich finden. Sie zeigen auch, daß Tradition für den Seher nicht etwas unveränderlich und sozusagen handgreifliches Festes war — oder dies doch nur in seinem heiligsten Kerne, dem AT —, sondern etwas durchaus Fließendes und Wandelbares, mehr Atmosphäre als massives Gut.

3. Diese Freiheit ist aber nicht nur die Folge eines ausgeprägten prophetischen Bewußtseins, sondern auch einer überlieferten Deutungsweise. Midraschische Exegese findet sich (z. B. 21 25), feste Daten israelitisch-jüdischer Tradition werden durch Allegorese gleichsam aufgelöst (z. B. 15 2 f.) und dem Gefüge eines fast abstrakten Weltbildes angepaßt. Diese Art „pneumatischer“ Interpretation (s. zu 11 a) ist nicht nur ein Zeichen priesterlicher und schriftgelehrter Bildung des Sehers, sondern Zeichen eines großen, im einzelnen noch nicht geklärten religionsgeschichtlichen Zusammenhanges, der durch die Besonderheit der religiösen Gesamtanschauung in der Ape bestätigt wird. Es ist der Strom einer „jüdischen Gnosis“, der von dem Exil ab in wachsender Stärke die jüdische, sozusagen nichtoffizielle Frömmigkeit durchdrungen haben muß; seine oft schwer faßbaren Quellen liegen in einzelnen Teilen jüdischer Apokryphen und Pseudepigraphen, in jüdisch-alexandrinischer Hermeneutik, wenngleich diese schon mit dem Erbe hellenistischen Geistes durchsetzt ist, in „johanneischen“ und „johanneisch“ beeinflussten Schriften, in manichäischen und mandäischen Zeugnissen. Unter der sicheren Hut des AT bewahrt diese Gnosis das vielfältig gemischte Erbe vorderasiatischer Frömmigkeit, vermählt mit der Besonderheit prophetischen Glaubens, der in reiner Abgeschlossenheit auf alle „Erkenntnis“ verzichtet und nur religiös sich begründet, vorderasiatische „Weltanschauung“ und erweitert so ihre Frömmigkeit ins Universale. In dieser Haltung stellt sie das weltgeschichtlich bedeutsame Durchgangsstadium zu der späteren Synkretisierung des Christentums dar, die etwa in der ausgebildeten Gnosis des 2. christlichen Jahrhunderts gegeben ist. Ihre sach-

lichen Intentionen gehen daher nicht auf jüdische Bindung, sondern auf universale Erweiterung, nicht auf nationale und religiöse Verengung, sondern auf individuelle Vertiefung. Sie gibt in der Form eschatologischer Aktualisierung kosmologische Zusammenhänge, sie gewährt die Freiheit, im Judentum zu bleiben und doch sozusagen nicht allein aus dem Judentum zu leben. Es ist hier ein Mittel gegeben, die zeitgeschichtlich bedingte Form des offiziellen Judentums zu überwinden und seinen Gehalt auf die universalen Wahrheiten einer Gnosis zurückzuführen. Es ist kein Zweifel, daß die Möglichkeit solcher Ueberwindung erst durch den christlichen Seher zur Wirklichkeit geworden ist. Aber daher rührt es, daß er, selbst ein Jude, sich so schroff gegen „Jerusalem“ wenden kann (s. zu 11a), ohne daß doch tiefere Spuren eines inneren Kampfes deutlich werden. Es ist auch kein Zweifel, daß diese Gnosis durch den Gedanken des „Zeugentums“ eigentümlich gleichsam aktiviert ist. Dennoch ist es immer Tradition, die den Seher bestimmt — eine Tradition, die selbst schon weltweit geworden ist und aus der Macht eigener Entwicklung alle starre Beschränkung des Judentums überwunden hat. 4. Deswegen ist es allein auch möglich, daß in der Apc diese Tradition, die gleichsam unter der Heiligkeit des AT erwachsen ist, und die eigene Vision des Sehers sich tiefer verbinden als in irgendeiner anderen urchristlichen Schrift. Die Tradition, sichtbar verkörpert im AT, gibt nicht nur den unwidersprechlichen Beweis des eigenen Glaubens und Denkens, wie etwa bei Pls, enthält nicht nur die Vordeutungen der „heiligen“ Geschichte Jesu wie etwa Mt — in alledem wäre sie nur das mehr oder minder frei benutzte Material, das der Stärkung des gegenwärtigen Lebens diene. Hier ist die Tradition selbst die Herrscherin. Fast jeder Schritt der Apc auf dem Wege zum Ziele der Vollendung ist von ihr vorgezeichnet; Plan und Aufbau von den ersten Wehen bis zu dem „neuen Himmel“ sind traditionell, und nur deshalb vermögen sie sich der Ordnung der Siebenzahl zu fügen. Aber diese Herrschaft der Tradition ist nicht im Widerspruch mit der eigenen Vision, die Abhängigkeit des Sehers schließt seine Ursprünglichkeit nicht aus, sondern diese Art Herrschaft wird durch die eigene Vision des Sehers erst ermöglicht, wie umgekehrt diese durch jene. Denn ist es richtig, daß für den Seher alle Eschatologie nur in „zukünftigen“ Bildern abschließend und tatsächlich offenbart, was nach seinem zeitlosen Sinn in aller Vergangenheit und Gegenwart durch gleichsam diskrete Zeichen Gottes deutlich ist, so ist sie nichts anderes als Spiegel dieser durch alle Zeiten gehenden Tradition; sie kann nicht mehr enthüllen, als in der Tradition beschlossen ist, sonst wäre dem Glauben seine zeitlose Erfüllung genommen, sie kann auch nicht weniger enthüllen, sonst wäre ihr selbst der Charakter des Endes und der Vollendung genommen. Alle Eschatologie entsteht also aus Tradition und bleibt in der Tradition; die Möglichkeit dieser Einheit und die Kraft ihrer Verbundenheit ist der zeitlose Sinn des Glaubens, anders ausgedrückt, die Vision des Sehers. So sind Tradition und Vision nicht nur „psychologisch“, sondern sachlich aneinander gebunden. Um ihrer religiösen Bedeutung willen, die beiden zukommt, kann die Vision sich nur an der Tradition entfalten, und muß die Tradition Form und Gehalt der Vision bestimmen; aber die Tradition lebt nur durch die Vision, die ihr den zeitlosen Sinn und damit die eschatologische Bedeutung gibt. Aus der Zusammengehörigkeit beider ergibt sich wieder eine Folge für die literarische Form der Apc: Sie muß „vollständig“ sein, d. h. sie muß sammeln, was an apokalyptischen Zeichen in der Tradition enthalten ist. Aber das bedeutet nicht nur ein Bemühen um Vollständigkeit, sondern ebenso die Gewißheit der Vollständigkeit und damit ihrer „kanonischen“ Geltung, sie wäre sonst keine „Offenbarung“. So ist die Kanonisierungsformel am Schluß der Apc notwendig und eine sachliche Folge der religiösen Grundanschauung.

IV. DIE SPRACHE DER APC. 1. Die Einzigartigkeit, die das wechselseitige Verhältnis von Form, Gehalt und Stoff der Apc verleiht, kommt am greifbarsten in der Sprache zum Ausdruck. Daß auch sie völlig einzig im NT dasteht, und nicht nur in ihm, ist altbekannt; aber man hat sie häufig nur auf ihre grammatischen Unregelmäßigkeiten untersucht, die in scheinbar wirrer Fülle jedes Blatt der Apc bezeugt, und erst

die von Bousset begonnenen, von Swete und Charles in ihren Kommentaren fortgesetzten Untersuchungen haben gezeigt, daß trotz aller Willkür der Formen und Konstruktionen doch keine Regellosigkeit herrscht, daß über dieser Sprache ein anderes Gesetz als das gleichsam zuständige der klassisch hellenischen oder hellenistischen Sprache waltet. Gleichsam das Material dieser Sprache ist die Volkssprache des 1. Jahrhunderts; sie zeigt in starkem Maße schon Bildungen der späteren Koine. Aber dieses Material ist in strengem Sinne der Gesetzmäßigkeit der hebräischen Sprache untertänig gemacht, mit einer Gewalttätigkeit, die auch vor den äußersten Härten nicht zurückschreckt. Diese Kombination hat manche Vorläufer in den verschiedenen Teilen verschiedener griechischer Bibelübersetzungen; aber was dort die Not des Uebersetzens bedeutet, ist hier zur Tugend der pathetischen Rede geworden, das Unbeholfene und Harte zum gewollten und heiligen Stil sublimiert. Daher rührt das häufig betonte Ungriechische der Sprache, die Stellung der Verben am Anfang, der seltsame Gebrauch der Tempora, der Gebrauch der Genetiv-Verbindungen u. a. m.: es ist, um mit Herder zu reden, der die Art dieser Sprache zuerst durchschaut hat (WW. 9, 273 ff. Suphan), das ὁσὶν der apokalyptischen Rede. Diese un griechischen Eigentümlichkeiten, Soloezismen, Inkonzinnitäten „passieren“ nicht, sondern sind gewählt; sie finden sich nicht hier und dort, sondern durchweg und überall. Sie sind so ausgesprochen, daß man von einer besonderen „Grammatik“ der Apc gesprochen hat (Charles). Aber erst die Erkenntnis der Motive dieser gleichsam fixen Sprache läßt ihren Bau und Sinn deutlich erkennen.

2. Es ist als erstes und wichtigstes das Moment der Tradition, das hier zu Worte und zwar gerade zu diesen Worten kommt. Wie alles eschatologische Geschehen sachlich durch die Tradition bestimmt ist, so das eschatologische Buch dieses Geschehens auch sprachlich; es wäre nicht Prophetie, wenn es nicht in der Sprache der alten Prophetie spräche. Diese Sprache gibt die notwendige Distanz, die seinen Inhalt vom alltäglich Gegebenen und Gelebten, seinen zeitlosen Sinn vom Fluß der zeitlichen Dinge trennt, sie gibt dem Stoffe die zukommende Kraft und Größe. Und es ist zugleich die Sprache der Gegenwart, denn diese Prophetie enthält keine Geheimnisse, sondern Mahnung und Trost für alle gegenwärtigen Nöte; sie enthüllt nicht Verschleierte, sondern bekannt Verheißenes. So fordert auch die Sprache dieser Prophetie bei aller Distanz Nähe, bei aller herben Größe Vertrautheit mit den Nöten der Gegenwart, sie kann nicht rein Sprache der Vorwelt, sondern muß auch Sprache der Umwelt sein. Daher rührt diese Sprache, die die Mitte ist zwischen der Sprache der Tradition und der Gegenwart, der Prophetie und der Paränese, der Heiligkeit und der Alltäglichkeit. Es ist eine Sprache nicht des Sehers, sondern seines Werkes, seinem Gegenstand angebildet und ihn dadurch aller unmittelbaren Beziehungen entkleidend. Sie archaisiert voller Absicht und bleibt dennoch der Gegenwart verbunden; sie ist ein künstliches Gebilde, niemals gesprochen, aber eben darum einer „Offenbarung“ angemessen, es ist in einem strengen Sinne „biblische Gräzität“ von bewußter Einmaligkeit und Gültigkeit. Und es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß die nächste weltgeschichtlich bedeutsame „Apokalypse“, die Göttliche Komödie Dantes, aus anderen Motiven und mit anderen Mitteln und Zielen, ebenso in einer selbstgeschaffenen Sprache geschrieben ist.

3. Aber mit diesen beiden Motiven ist die Redeweise der Apc noch nicht völlig geklärt. Unter dem archaischen Gewande dieser hieratischen Sprache schimmert deutlich eine hellenistisch-urchristliche von eigentümlicher Färbung durch. Zahlreiche Worte, die Hauptbegriffe der apokalyptischen Anschauung, sind zweifellos „johanneisch“, wie ζῶν, θάνατος, διψᾶν, πεινᾶν, νικᾶν, μαρτυρεῖν, τηρεῖν u. a. m.; und es wiederholt sich hier auf sprachlichem Gebiet das gleiche Problem wie auf dem Gebiete der sachlichen Anschauung. Auch hier müßte eine genaue Prüfung der Sprache von Jo und I Jo vorausgehen (vgl. WBauers Kommentar²), ehe das Problem des beiderseitigen Verhältnisses mit methodischer Sicherheit gelöst werden kann. Doch läßt sich wohl soviel sagen: Die Unterschiede, die die Sprache der Apc von der des Evangeliums und I Jo-Briefes aufweisen, liegen ganz auf der Seite einer apokalyptischen Traditionsbestimmtheit, die nur diesem Werk eignet,

aber nicht den Seher charakterisieren. Es sind Unterschiede des Stiles, die den verschiedenartigen Gegenständen der Anschauung und Darstellung konform sind, aber es ist auf dem Grunde dieser Verschiedenheiten die gleiche Sprache. Die Gleichheit bekundet sich nicht nur in der Wahl oft gleicher Wörter mit gleichem Sinn, sondern mehr noch in der besonderen Art ihrer Fügung. Das 4. Evang. weist vor allem nach den Untersuchungen CFBurneys (s. zu 1 e) eindeutig auf eine aramäische Grundlage. Die gleichen sprachlichen Erscheinungen, in denen dort aramäische Sprachgewohnheit durchschimmert, finden sich hier, wenn auch gleichsam überdeckt von dem durch den Gegenstand geforderten hebraisierenden Stil. Hier wie dort werden häufig Sätze asyndetisch aneinandergereiht (16 e 19 20 20 3. 5. 14 21 4 22 16. 17). Die Parataxe durch καί prägt den gleichen epischen Erzählerstil; kaum ein Genitivus absolutus begegnet, dafür um so häufiger der Casus pendens; δέ und γάρ werden ganz selten verwandt, das Relativpronomen wird so häufig wie auch im Hebräischen kaum, durch ein Demonstrativum verstärkt u. a. m. Besonders auffallend ist die gleiche Verwendung von ἵνα in Apc und 4. Evang. Niemals begegnet ein μήποτε, sondern immer ἵνα μή. Und wie z. B. Jo 6 50 von dem himmlischen Brot spricht, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ, so spricht in genau gleicher ungrischer Konstruktion der Seher in 19 15 von dem Schwert des Logos, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη; und beide Male geht diese Redeweise auf die Art zurück, wie das aram. ܐܢܝܢ verwandt werden kann (vgl. CFBurney a. a. O. 76). Ist für den Verfasser des 4. Evang. Aramäisch die Muttersprache und daher Grundlage seines Werkes, so auch bei dem Seher. Ein Unterschied besteht daher: Wenn das 4. Evang. aramäisch geschrieben und hernach von einem andern ins Griechische übertragen ist, die Apc ist von vornherein griechisch geschrieben; aber überall trägt dieses Griechische, gegenüber dem glatteren Uebersetzungsgriechisch des 4. Evang., das Stigma seiner semitischen Abkunft an der Stirn und verrät einen Schreiber, der seiner nicht völlig Herr gewesen ist. Damit entfällt vollends jeder sprachliche Grund, beide Schriften voneinander zu trennen. Es genügt auch nicht zu sagen, daß beide die Sprache eines bestimmten Kreises sprächen; denn dieser „Kreis“ ist eine historische Konstruktion, und in Wahrheit nichts anderes als das Zeichen der oben skizzierten jüdisch-gnostischen Tradition. Und zu stark ist in beiden Schriften die gleiche Eigenheit ausgeprägt, zu gewaltig die sprachliche schöpferische Kraft hier wie dort. Vielmehr weist die durch das apokalyptische Kleid durchschimmernde unmittelbare Verwandtschaft in Gedanke und Wort, in Gestaltung und Form auf die Identität der Verfasser. Es ist ein Seher, dem das Hebräische die vertraute Sprache seiner heiligen Vergangenheit ist, dem das Aramäische als Muttersprache vertraut ist, der aber der griechischen Weltsprache nicht in vollem Maße mächtig ist. Aus der Vertrautheit beider schafft er in dem fremden griechischen Idiom eine neue Sprache von gewollter Einmaligkeit, deren Härte und Gewaltigkeit den Charakter eines θεῶς λόγος gewinnt.

V. DER SEHER UND DAS WERK. 1. So ist eine Apokalypse entstanden, anderen Apokalypsen ihrer Zeit und Art eng verbunden und von ihnen allen dennoch unverkennbar geschieden. Ihr Charakter als „Apokalypse“ ist zweifellos; apokalyptisch ist ihr Gegenstand, und Bild und Vision herrschen unbedingt. Aber ein grundlegender Unterschied herrscht: Hier enthüllt kein Bild und keine Vision, was dem Sinne nach bisher verborgen gewesen und schlechthin neu wäre, sondern jede Vision ist abhängig und bestimmt von offenbarem Glauben und nicht mehr von undeutlicher Sehnsucht. Dieser gegenwärtige Glaube trägt den Sinn alles eschatologischen Geschehens in sich; was für ihn ἀποκάλυψις bleibt, ist die Art seiner Manifestation. Damit treten aber in dieser Apc Sinn und Bild vergleichsweise weiter auseinander als in anderen jüdischen Apokalypsen, in denen jedes neue Gesicht auch neuen Sinn enthüllt, und die „Bildlichkeit“ der Visionen hier wird zu einem Problem, das die ganze Art der Apc bestimmt. Ein doppeltes scheint bei der vorhandenen Trennung von Sinn und Bild möglich: Das Bild entfaltet sich, wie ohne Rücksicht, auf seinen glaubensmäßigen Sinn, nach seiner innewohnenden Gesetzlichkeit; oder der Sinn entfaltet sich gleichsam unmittelbar, sei

es, daß er das Bild verschmähe oder selbst umwandle. Das erstere ist in vielen Visionen der Apc der Fall; es gibt ihr den großen epischen Zug, die Unaufhaltsamkeit der sich stürzenden und drängenden Ereignisse, die unbeirrbar Richtung zum Ziele hin. Kaum einmal unterbricht eine Deutung, die doch sonst zu den unveräußerlichen Bestandteilen einer Apc gehört, diesen unaufhaltsamen Fluß; nirgends braucht der Seher selbst einzugreifen, wie die Verfasser der Hen-Bücher, der Apc Esra und Bar, es stetig tun. Das Geschehen hat für den Seher nirgends Undeutliches; es ist transparent und kann pausenlos in Bilderzyklen abrollen. Das zweite führt zu unmittelbarer Prophetie, und es ist bezeichnend genug, daß sie vor allem als Worte himmlischer Stimmen sich darbietet oder als Hymnen und Siegeslieder, die in die Abfolge der gegenständlichen Visionen eingestreut sind. Wichtiger aber als diese Geschiedenheit von Sinn und Bild ist die merkwürdige Art ihrer Verbundenheit. So ist das c. 4 eine durchaus gegenständlich gebildete und klar geschaute Vision, die bis in die Einzelheiten hinein gegenständlich bestimmt ist, und doch findet sich in ihr der Zug von den 7 Leuchtern, die nur als Symbol der „7 Geister Gottes“ Geltung haben können; so erscheint in der Berufungsvision Christus als der, aus dessen Munde ein Schwert bricht. In c. 19 ist dieses Schwert die einzige Waffe, der Könige und Menschen erliegen. Bis in einzelne Bilder hinein ragt dieses Nebeneinander von Sinn und Bild: Das Lamm trägt in c. 5 7 Hörner und 7 Augen, — „es sind die sieben Geister Gottes“. Die Ältesten halten in ihren Händen Schalen voller Räucherwerk — „es sind der Heiligen Gebete“. Alles dieses ist schlichte Folge der früher skizzierten Anschauung, daß Eschatologie sozusagen bildhafte „Verendzeitlichung“ zeitlosen Glaubenssinnes ist; darum verlieren diese eschatologischen Bilder ihre starre Festigkeit und werden zu Symbol und Gleichnis, ohne doch von ihrer religiösen Wirklichkeit etwas preiszugeben. Sie geben gleichsam ihre eigene Bedeutung und ihre eigene Geschlossenheit auf und werden fähig, Momente einer größeren und offenbaren Sinneseinheit zu werden. Nur so begreift es sich, daß Christus unter vielen Namen durch die Apc wandelt, daß von ihm in einem Satze „als dem Löwen aus Juda, als der Wurzel Davids“ und hernach als „dem geschlachteten Lamm“ gesprochen werden kann. Denn bildlich Unvereinbares ist so religiös vereinbar geworden.

2. Aus dieser eigentümlichen Verbindung von Sinn und Bild wird auch eine zweite Verbundenheit begreiflich, die ebenso tief die Gestalt dieser Apc bestimmt, die von Gegenwart und eschatologischer Zukunft. Alle jüdische Apokalyptik bedarf der heiligen Vergangenheit, um ihre Hoffnungen und Gesichte zu rechtfertigen; hier aber ist die Gegenwart selbst Legitimation aller Eschatologie, und keine Flucht in die Vergangenheit, keine Beschwörung alter Namen kann höheres Recht verleihen, als es der zeitlose und zeitliche Sinn dieser Gegenwart besitzt, und mit eigenem Namen kann der Seher sein Werk bezeugen (12 22s). Wenn darum der jüdischen Apokalyptik, der die Gegenwart immer sinnfern, wenn nicht sinnlos ist, alle Eschatologie einziges Bild alles Sinnes und aller Wirklichkeit wird, zu der nur ein Wunder hinüberführt, so sind hier beide Zeiträume sozusagen aneinandergerückt, beide Ausdruck eines und desselben Sinnes geworden, und vielfache Beziehungen schlingen sich herüber und hinüber. Und so wird es auch nicht mehr nötig, daß der Seher in so ausgeprägter Weise die Rolle des Mittlers übernimmt, wie es in jüdischen Apokalypsen notwendig ist; diese Offenbarung ist nicht eine ἀποκάλυψις Ἰωάννου, sondern nach ihrer deutlichen Ueberschrift eine solche Christi, und ihre irdischen Träger sind die „Knechte Gottes“ in gleicher Weise, wie es Johannes ist. Diese Verhüllung des persönlichen Momentes, diese gewollte Unpersönlichkeit, die selbst das Moment einer göttlichen Berufung fast völlig ausscheidet (s. zu 1 9—20), ist nur Ausdruck der Verbundenheit von eschatologischer Zukunft und glaubens erfüllter Gegenwart, die es jedem einzelnen ermöglicht, vom Hier und Jetzt zum Drüben und Dereinst hinüberzugehen.

3. Aber gerade in dieser gegenständlichen Bestimmtheit ist die Apc das ganz persönliche Bekenntnis eines großen Dichters und Propheten. Von der Besonderheit dieses Dichters zu sprechen, ist nicht weiter notwendig. Sie ist in jeder einzelnen Vision wie in der großen Kon-

zeption des Ganzen gleich deutlich. Sachliche Klarheit und bildliche Anschaulichkeit tragen sein Werk gleicherweise, und Fülle des Sinnes und Fülle der Bilder steigern und reizen sich in ständigem Wechselspiel, und zaubern alle Schattierungen hervor, von Monumentalität bis zur Idyllyk, von Zartheit und Starrheit, von Innigkeit der Liebe und Bitterkeit des Zornes und Spottes. Aber dieser vielfältige Reichtum erscheint nirgends gleichsam unmittelbar, sondern verwandelt durch das Medium einer heiligen Sprache und Tradition, die selbst alles bestimmt und selbst in allem bestimmt wird. Aber wie die Ape nicht in erster Linie eine Dichtung ist, so auch ihr Verfasser nicht in erster Linie Dichter; wichtiger ist der Prophet. Er ist sich bewußt, die Reihe atlicher Propheten fortzusetzen, und nur deshalb steht die Vision des Auftraggebers Christi am Anfang des Werkes und ist aufs stärkste an atliche Vorbilder angelehnt, weil hier ein Gegenstück gezeichnet werden soll zu der Berufung atlicher Propheten. Und doch ist dieser Prophet nicht der eine Begnadete, der aus einer geschlossenen Gemeinschaft von Nichtpropheten zu dem einzigen Träger des Wortes Gottes erwählt wird, sondern er ist den andern gleich und diese ihm; seine Offenbarung ist für sie bestimmt, und dieser eine empfängt sie nur als Vertreter und Repräsentant der Gemeinschaft der andern, „seiner Brüder“. Dieser Sachverhalt wandelt den von Gott berufenen Propheten zum Leiter und Prediger der Gemeinde und Seelsorger ihrer Glieder; er gibt seiner Prophetie den unmittelbaren Bezug auf Nöte und Leiden der Gegenwart, läßt ihn strafen und belohnen, Lob, Tadel und Verheißung spenden. Auch der atlichen Prophetie ist solche Betätigung nicht fern, und es ist kaum zufällig, daß diejenigen Propheten, die am deutlichsten zugleich auch Seelsorger und Rater in allen Nöten sind, Ezechiel und Djesaja, mit am stärksten auf den Propheten der Ape gewirkt haben. Aber keine atliche Prophetie trägt die Verantwortung für die Wirkung ihres Wortes. Denn dort ist der Prophet durch seine Berufung der Gemeinschaft entnommen; er kann allzeit gleichsam zur einsamen „Stimme eines Predigers in der Wüste“ werden. Hier aber liegt alle Verantwortung auf den Schultern des Propheten, weil er durch seine „Berufung“ der Gemeinschaft der Gläubigen tiefer als bisher verbunden ist. Deshalb werden seine prophetischen Worte immer wieder zu Worten unmittelbarer Belehrung und Mahnung; Prophetie wird zur Paränese, die Zeitlosigkeit des göttlichen Wortes zur Gegenwärtigkeit göttlichen Rates.

4. Aber noch tiefer geht die Wandlung; das prophetische Wort wandelt sich ebenso zum apokalyptischen Bild. Denn ein Prophet im atlichen Sinn hat keine Stätte mehr in einer Gemeinde, zu der „der Geist spricht“, die die gleichsam leibhaftige Erfüllung dieses Geistes und selbst eine „prophetische“ Gemeinschaft ist; darum wird alle Prophetie zu dem gedrängt, was für diese Gemeinde allein noch aussteht — zum Ende aller Zeit. So muß auch dieser Prophet zum Verkünder der Endzeit werden. Das ist z. T. auch im Judentum der Fall; aber dort ist der Apokalyptiker Seher um der Herrlichkeit des Vergangenen und der inneren und äußeren Not der Gegenwart willen, hier ist er es um der einzigen inneren Herrlichkeit der Gegenwart und ihrer äußerlichen Not willen. Doch kann auch dann seine Verkündung nur Exposition des im Glauben Gesetzten sein; das Endzeitliche bleibt an das Gegenwärtige gebunden und ist in neuen Bildern Bestätigung schon erlebten Sinnes. Diese eschatologische Verkündung handelt von der Manifestation Gottes und Christi vor aller Welt. Sie ist als Manifestation Gottes und Christi neu und unerhört, und ist doch als Manifestation Gottes und Christi vertraut und längst „aus Gnaden“ erfahren. Das bedeutet aber für den Dichter der Ape, daß auch für ihn beides unlöslich zusammengehört: Nur als Seher ist er Rater und Leiter in den Gemeinden, und nur als Rater und Leiter ist er Seher. Und beides ist in dem umfassenden Sinne des προφητεῖν gesetzt. Wenn darum in einigen Visionen der Seher gleichsam aus dem Rahmen des visionären Bildes zu fallen scheint und unmittelbar zum prophetischen Verkünder wird, so ist das keine Inkonzsequenz, sondern in der Doppelheit des Begriffes „Prophet und Prophetie“ begründet; und wenn in der Ape der apokalyptische Hauptteil von zwei paränetischen Teilen umrahmt wird, die des visionären Elementes dennoch

nicht entbehren, so macht auch das nur die unlösliche sachliche Verbundenheit beider Momente deutlich. So ist eine neue Einheit geschaffen und in dem Seher Gestalt geworden. Es ist eine Einheit, in der das „Draußen“ der Eschatologie gleich dem Drinnen des Glaubens ist; und es ist eine Gestalt, die als Verkünder von des Glaubens Gegenwart und Zukunft Prophet eines ewigen Gotteswortes ist. 5. Diese Einheit der verschiedenen Momente, durch die der Seher zugleich Lehrer und Prophet, die Apc zugleich Prophetie und Paränese ist, hat einen auch sachlich wohl umschriebenen Sinn, der dem Werk seine letzte Bestimmung gibt und in dem Begriff des „Zeugnisses“ und des „Zeugen“ sich noch einmal zusammenfaßt. Wie der Seher „Zeuge“ wurde, weil er um des Glaubens willen zu leiden hatte, weil er durch dieses „Martyrium“ den „Geist der Prophetie“ empfing und das Recht gewann, Unterweiser der Gemeinden zu sein, so ist auch die Apc, indem sie prophetisch die Bilder eschatologischen Geschehens entrollt, zugleich eine „Anweisung zum seligen Leben“, d. h. zum „Zeugentume“, das durch Leiden und Tod zu bewähren ist. Sie ist das Buch eines Märtyrers für Märtyrer, und durch sie für alle Gläubigen, die es noch nicht sind (s. zu 19¹⁰ 22^{9.17}). Deshalb stehen an den Höhepunkten apokalyptischer Schilderung Lieder oder Bilder der Märtyrer (c. 7. 12. 14. 15. 19); deshalb werden zu Anfang und Ende die selig gepriesen, die „der Worte dieses Buches achten“, d. h. dem Märtyrer κατ' ἐξοχήν, Christus, und den schon vollendeten Märtyrern nachfolgen; deshalb mündet jedes Schreiben an die einzelne Gemeinde in die Verheißung an den Märtyrer. Denn dem Einzelnen bringt das Martyrium die Vollendung, die der Gemeinde erst am Ende der Tage beschieden ist. Eine Unterscheidung von Märtyrern und Gläubigen dämmert damit auf, analog der im 4. Evang. zwischen „Erkennen“ und Glauben. Märtyrer sein heißt nicht nur durch Verfolgungen bewährt sein, sondern auch Prophet sein, voller „Geist“ (νοῦς) und „Weisheit“ (σοφία) sein (s. zu 13¹⁸). Dadurch gewinnt aber auch alles eschatologische Geschehen ein neues Licht und unmittelbar gegenwärtige Bedeutung. Die Wanderung durch die Bilder von dem Grauen der Endzeit wird zur Wanderung des Einzelnen durch Not und Tod zur Seligkeit des Martyriums. Für den Einzelnen gilt immer wieder, daß sein Tod ihm die innigste Gemeinschaft mit dem Herrn, den „Kranz des Lebens und weiße Gewänder“ schenkt; für die Gemeinde immer wieder, daß ihre Seligkeit in der Hochzeit des Lammes am Ende des Gerichtes liegt. Kein Zwiespalt zwischen jener individuellen und dieser eschatologischen Vollendung wird laut. Denn jeder Einzelne ist derart an die Hoffnung der eschatologischen Vollendung gebunden, daß er durch sein „Zeugentum“ das Kommen dieser Vollendung gleichsam beschleunigt (s. zu 6¹⁰). So ist der Lauf des eschatologischen Dramas über die „Welt“ immer auch ein Zeichen des Geschehens, das in der Gegenwart am Einzelnen sich vollziehen und vollenden muß; so hat dieses apokalyptische Buch unter der Pracht seiner eschatologischen Bilder einen tiefen „mystischen“, besser märtyrerhaften Sinn.

VI. JOHANNES-APC UND JOHANNES-EVANGELIUM. 1. Mit allem Gesagten wird noch einmal das Verhältnis beider Schriften nach seiner sachlichen wie geschichtlichen Seite zum Problem. Wenn es richtig ist, daß beide sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern gegenseitig bedingen (s. unter II 9 und IV 3), so läßt sich jetzt auch die Eigentümlichkeit dieses Sichbedingens näher, wenn auch nur in großen Zügen, umreißen. Was in die Apc als geheimer, nur im Anfang und Schluß durchbrechender Grundzug durchwirkt — man könnte es ihre Esoterik nennen —, das ist im Evang. entfaltet, in der Geschichte vom Leiden und Tod Christi, „des getreuen und wahrhaftigen Zeugen“, verherrlicht. Und was im 4. Evang. nur gelegentlich anklingt, die Notwendigkeit der eschatologischen Vollendung (z. B. 5²¹ ff.), das ist in der Apc in einer Fülle von Bildern geschildert. Ist dort die reine, von aller „Welt“ abgelöste, ewig gegenwärtige Bedeutung Christi für die Gemeinde dargestellt, so hier seine ewig eschatologische Bedeutung für die „Welt“. Dort ist der λόγος gegeben, hier der μῦθος; und in der Tat ist diese Zusammengehörigkeit beider Werke und ihres einen Gegenstandes etwa der Art verwandt, in der Plato für den „λόγος“ seiner Dialoge einen μῦθος er-

schaft. Diese Zuordnung ist selbst gleichsam notwendige Folge aus den Grundlagen jüdischer „Gnosis“, die nur an dem gegebenen Bilde, sei es nun ein geschichtliches oder kosmologisches Datum, ihren eigenen Sinn findet, und diesen wieder im Bilde gleichzeitig zu veranschaulichen und zu verhüllen trachtet; und es ist bezeichnend genug, daß später in der Lehre des Mani, die von der gleichen Ueberlieferung befruchtet ist, auch diese gleiche Zuordnung erkennbar scheint. Wie darum im 4. Evang. die Erzählung von dem λόγος immer auch einen μῦθος durchscheinen läßt, in dem seine kosmische, Himmel und Erde umspannende Bedeutung schaubar wird, so steht auch hinter dem μῦθος die eine Gestalt des λόγος τοῦ θεοῦ, die in c. 19 mit offenbarem Namen erscheint. So sind Apc und Ev. einander aus sachlichen Gründen unlöslich zugeordnet.

2. Das geschichtliche Verhältnis beider Werke ist genauer nur im engsten Zusammenhange mit den geschichtlichen Problemen des 4. Evang. zu bestimmen (s. WBauer Kommentar zu Jo² Allgemeines I und CFBurney a. a. O. 126 ff.). Sprachliche Gesichtspunkte geben den ersten Anhaltspunkt. Stammen beide Schriften von der Hand eines und desselben Verfassers, ist zudem das Evang. ursprünglich aramäisch geschrieben, so muß die Apc zeitlich nach dem Evang. entstanden sein. Das innere Zeugnis der Apc spricht für das letzte Jahrzehnt des ersten christlichen Jahrhunderts (s. S. 39). Damit stimmt die Angabe des Irenäus (bei Euseb h. e. III 182) überein (ebenso Clem. Alex. quis dives 42; Orig. in Mt. t. XVI 6; Victor in der gleichen Euseb-Stelle; Hieronym. de vir. ill. 9), während Tertullian die Apc wohl unter Nero, Epiphanius gar unter Claudius ansetzt. Ist das Evang. auf palästinensischem bzw. syrischem Boden entstanden, so ist die Heimat der Apc wohl Ephesus. Die Verschiedenheit der Entstehungs-orte beider Schriften mag mit der von altkirchlichen Nachrichten bezeugten Uebersiedelung eines Johannes nach Ephesus zusammenhängen, in der sich vielleicht ein Wechsel des Vorortes der Urchristenheit, genauer seine Verschiebung von Jerusalem über Antiochia nach Ephesus ankündigt (s. oben S. 40 f.). Aber trotz dieser Lokalisierung in Ephesus ist die Apc eine Schöpfung aus palästinensischen Gedanken, unberührt von irgendwelcher „hellenistischen“ Frömmigkeit. So ist auch die ursprüngliche Heimat des Sehers in Palästina zu suchen. Die Persönlichkeit des Sehers ist aus seinem Werke einigermaßen deutlich erkennbar. Ihm ist die Bildung seiner engeren Heimat in allem vertraut; er beherrscht die heilige Sprache jüdischer Vergangenheit und weiß den altvertrauten Worten des AT neuen Sinn zu entlocken und neue Sprache zu geben. Nichts „Volkstümliches“ blickt hier durch; überall waltet, umformend und neuschaffend, ein priesterlich gebildeter und schriftgelehrter Geist. Daß dieser Seher, der sich Johannes nennt, mit dem Apostel Johannes Zebedäi identisch sei, ist unmöglich; es wird ebenso durch die Erwähnung der „Apostel“ (18²⁰ 21²⁴) ausgeschlossen, wiewohl auch durch die Bezeugung des Irenäus (s. CFBurney a. a. O. 134 ff.). Wohl aber ist es möglich und sogar wahrscheinlich, daß der Seher mit dem „Presbyter Johannes“ identisch ist, von dem die bekannte Papias-Notiz spricht. Doch ist diese Frage nur in Verbindung mit dem Problem der Verfasserschaft des 4. Evang. zu lösen.

BEILAGEN

1 (zu 217). Das erste Buch Jêu, c. 33 (Koptisch-gnostische Schriften 1, hrsg. von CSchmidt [1905] p. 290): [Beschrieben wird die Reise Jesu mit seinen Jüngern durch die 60 „Schätze“ des Himmels]. „Wenn ihr nun zu diesem Orte (τόπος) kommt, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς): [folgt eine Zeichnung des Siegels]. Dies ist sein Name: ζαιεωχας, indem diese Zahl (ψῆφος): 70331 (?) sich in eurer Hand befindet. . . So ziehen sich die Wächter (φύλακες) und die Vorhänge (καταπέτασματα) zurück, bis ihr zu dem Orte ihres Vaters gelangt, und er (euch seinen Namen und sein Siegel) gibt, und ihr in (das Tor innerhalb seines Schatzes) hinübersetzt.“ c. 40 (p. 295 f.): „Dies nun ist der Name, den ihr sagen sollt, wenn ihr in dem Orte des „Inneren“ seid, dem Orte des wahren Gottes. . . Rufet ihn an und besiegelt euch mit diesem Siegel . . . ergreift diese Zahl (ψῆφος): 7856 mit eurer Hand.“

2 (zu 44). Diodor. Sic. II 31⁴ ed. Vogel.

Μετὰ δὲ τὸν ζῳδιακὸν κύκλον εἰκοσι καὶ τέτταρας ἀφωρίζουσιν ἀστέρας, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν τοῖς βορείοις μέρεσι, τοὺς δ' ἡμίσεις ἐν τοῖς νοτίοις τετάχθαι φασί, καὶ τούτων τοὺς μὲν ὀρωμένους τῶν ζώντων εἶναι καταριθμοῦσι, τοὺς δ' ἀφανεῖς τοῖς τετελευτηκόσι προσωρίσθαι νομίζουσιν, οὓς δικαστὰς τῶν ἔλων προσαγορεύουσιν.

3 (zu 44). Tanchuma f. 52^b zu Dan 7 9:

„In künftiger Zeit wird Gott (zu Gericht) sitzen, und Engel werden den Großen Israels Richterstühle zu sitzen geben. Und Gott sitzt mit den Aeltesten als der Erste des Rates und sie werden die Heiden richten.“

4 (zu 69). a) Die Seelen werden auf dem himmlischen Altar geopfert: Menachot 110^a (bab. Talmud, hrsg. von LGoldschmidt VIII 799): *Das ist der [droben] erbaute Altar, an dem Michael, der große Fürst, steht und Opfer darbringt. . . Das sind die Schriftgelehrten, die sich mit den Vorschriften über den Opferdienst befassen.*

b) Die Seelen liegen unter dem „Thron der Herrlichkeit“.

Aboth R. Natan 26: R. Akiba sagte . . : Wer im Lande Israels begraben wurde, der ist als wäre er unter dem Altar begraben, und wer unter dem Altar begraben wurde, der ist als wäre er unter dem Thron der Herrlichkeit begraben.

Sabbath f. 152^b (bab. Talmud usw. I 705): R. Elieser sagte: Die Seelen der Gerechten werden unter dem Thron der Herrlichkeit verwahrt.

Debarim r. par. 11 (Bibl. rabb., ed. Wünsche 116) von Moses Tode:

Seele, fahre aus! sprach Gott zu ihr, zögere nicht, ich lasse dich aufsteigen zu den obersten Himmeln und lasse dich wohnen unter dem Thron meiner Herrlichkeit.

5 (zu 7 a). Ps. Sal. 15 6—8:

ὁ ποιῶν ταῦτα οὐ σαλευθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα ἀπὸ κακοῦ,
φλὸξ πυρὸς καὶ ὀργὴ ἀδίκων οὐχ ἄψεται αὐτοῦ·
ἔταν ἐξέλθῃ ἐφ' ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ προσώπου κυρίου
ὀλεθρεῦσαι πᾶσαν ὑπόστασιν ἁμαρτωλῶν.

ἔτι τὸ σημεῖον τοῦ θεοῦ ἐπὶ δικαίου εἰς σωτηρίαν
λῖμος καὶ ῥομφαία καὶ θάνατος ἀπὸ δικαίων μακράν.

Ign. ad. Magn. 52:

ὥσπερ γὰρ ἐστὶν νομίσματα δύο, ὁ μὲν θεοῦ, ὁ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτῶν
ἴδιον χαρακτῆρα ἐπιτείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ
ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Unbekanntes altgnostisches Werk (Koptisch-gnostische Schriften ed. CSchmidt) p. 340 s ff.:

In deren Mitte befindet sich eine Sohnschaft, die „Christus der Prüfer“ genannt wird, der einen jeden prüft und ihn mit dem Siegel (σφραγίς) des Vaters besiegelt (σφραγίζειν).

Ebda. 351²¹ f. von den 12 Gerechten: *Es sind Kränze auf ihren Hüpp-tern und ein Siegel von Herrlichkeit in ihrer Rechten.*

Vgl. ebda. 354¹; auch Orig. c. Cels. VI 27; Arch. f. Rel.Wiss. 21 (1922), 241—286; 23 (1925), 159 f.

6 (zu 9:). Carsten Niebuhr Beschreibung von Arabien (1772) 173:

Ich hörte aber von einem Araber aus der Wüste in der Gegend von Basra eine besondere Vergleichung der Heuschrecken mit anderen Tieren. . . Er verglich den Kopf einer Heuschrecke mit dem Kopfe eines Pferdes, ihre Brust mit der Brust eines Löwen, ihre Füße mit den Füßen eines Kamels, ihren Leib mit dem Leib einer Schlange, ihren Schwanz mit dem Schwanz eines Skorpions, ihre Fühlhörner (wenn ich mich recht erinnere) mit den Haaren einer Jungfrau. Kurz, diese Vergleichung scheint die Offenbarung Johannis 9 7. 8. 9. 10 zu erklären.

7 (zu 9:). Das von Charles z. St. angeführte, aus Bocharts Hierozoicon übernommene arabische Zitat zu verifizieren, hatte HHSchaeder die Freundlichkeit; er teilt darüber mit:

Zu der Erwähnung der Heuschrecken, die mit Rossen verglichen werden, bei Joel 2 4, hat SBochart im Hierozoicon ed. EFCRosenmüller Lips. 1796 III 308 zwei arabische Parallelen beigebracht, eine poetische und eine prosaische; während Bochart für die letztere seine unmittelbare Quelle angibt, nennt er für die erstere nur den Dichter. Der Name des Dichters und der Wortlaut seiner Verse sind zur Unkenntlichkeit entstellt. Sie sind derselben Quelle entnommen wie das Prosazitat, nämlich dem „Größeren Tierbuch“ (Kitāb ḥajāt al-ḥajawān al-kubrā) des Damīrī († 1405, vgl. über ihn und sein Werk DBMacdonald in Enzykl. d. Islām I 950 f.), und finden sich in dem Būlāqer Drucke dieses Werkes von 1287/1870 I 213. Der Dichter der Verse ist der Kadi Muḥjiddīn [so] as-Sāhrazūrī [so] (d. h. aus der Landschaft Sāhrazūr in Medien), gest. 586/1190. Die Verse lauten (Metrum Tawīl):

*lahā fachiḍā bakrīn wa-sūqā na'āmatin
wa-qāḍimalā nasrīn wa-gu'gu'u daigamī,
ḥabathā (!) afā'i'l-ardi batnan wa-an'amat
'alaiha (!) gīḡadu'l-chaili bi'r-ra'si wa'l-fami.*

„Sie (sc. die Heuschrecke) hat die beiden Schenkel eines jungen Kamels und die beiden Beine eines Straußes, die beiden Flügel eines Adlers und die Brust eines Leuen; es schenken ihr die Vipern der Erde den Bauch [= sie hat den Bauch der V.] und es gewähren ihr die flinken Rosse den Kopf und das Maul.“

Voran geht im Text ein zehnteiliger Vergleich, den Bochart an zweiter Stelle zitiert; er lautet in wörtlicher Uebersetzung: „Die Heuschrecke zeigt bei ihrer Schwäche doch in zehnfacher Hinsicht die Gestalt starker Tiere: das Antlitz eines Pferdes, die beiden Augen eines Elephanten, den Nacken eines Stieres, die beiden Hörner eines Hirsches, die Brust eines Löwen, den Bauch eines Skorpions [Bocharts Aenderung von *ʿaqrab* in *ʿuqāb* ist verfehlt], die beiden Flügel eines Adlers, die beiden Schenkel eines Kamels, die beiden Füße eines Straußen und den Schwanz einer Schlange.“

8 (zu c. 13). Apc Bar. 28 s f. (III 8 s f. Violet):

„Nachdem dann vollendet sein wird, was in diesen Abschnitten geschehen soll, wird der Messias anfangen, sich zu offenbaren. Auch wird der Behemoth sich offenbaren an seinem Orte und der Leviathan aus dem Meere emporsteigen, die beiden großen Ungeheuer, welche ich am fünften Schöpfungstage geschaffen und bis zu jener Zeit aufbewahrt habe.“

Aehnlich IV Esra 6 49—52 (III 2 11—14 Violet); äth. Hen. 60 7—10.

9 (zu 13 18). Philo de opif. mund. 47 p. 10 M.:

ὁ γὰρ ἐντελεχεία δεκάς, τοῦτο τετράς, ὡς εἰκε, δυνάμει· εἰ γοῦν οἱ ἀπὸ μονάδος ἄχρι τετράδος ἐξῆς συντεθεῖεν ἀριθμοί, δεκάδα γεννήσουσιν, ἥτις ὅρος τῆς ἀπειρίας τῶν ἀριθμῶν ἐστι, περὶ ὃν ὡς καμπτήρα εἰλοῦνται καὶ ἀνακάμπουσι.

Philo de plant. 123 p. 347 M.: καλεῖται δ' ἡ τετράς καὶ „πᾶς“, ὅτι τοὺς ἄχρι δεκάδος καὶ αὐτὴν δεκάδα περιέχει δυνάμει.

Vgl. ferner Theol. Arith. p. 44, p. 63 (ex Anatolio); Theon Smyrn. p. 106, 7 (Hiller); Aet. Plac. I 3 s (Diels Doxogr. p. 281). [Nach LCohn Breslauer philol. Abhdlg. Bd. IV, Heft 17, p. 72.]

Philo de vita Mos. II 79 p. 147 M. von den Säulen in der Stiftshütte: ὥστε τῆς σκητῆς τοὺς σὺμπαντας εἶναι, δίχα τῶν ἐν ταῖς γωνίαις δυοῖν ἀφανῶν, πάντε καὶ πεντήκοντα ἐμφανεῖς, τὸν ἀπὸ μονάδος ἄχρι δεκάδος τῆς παντελείας συμπληρούμενον ἀριθμόν.

10 (zu 14 s f.). Od. Sal. 10 s f.:

*„Es wurden versammelt zu Hauf verstreute Völker,
ich aber ward nicht befeckt durch Sünden!
Weil sie mich in der Höhe bekannten,
trafen auch Spuren des Lichts ihr Herz.
Sie gingen in meinem Leben und wurden erlöst
und wurden mein Volk in alle Ewigkeit!
Hallelujah!“*

11 (zu 14 18). Ginzā 47 16 ff.:

„Ich belehre euch, meine Jünger, über den Lügenmessias. Wenn er das erste Mal erscheint, zeigt er ihnen Wunderwerke im Feuer. Mit Feuer ist er bekleidet, mit Feuer umhüllt.“

Ginzā 29 81 ff.:

„Hibil-Ziwā ist nicht mit Feuer bekleidet, Hibil-Ziwā offenbart sich in jenem Zeitalter nicht. Vielmehr Enōs-Uthra kommt . . , mit einem Gewande von Wasserwolken bekleidet.“

Vgl. auch die Indizes unter Wasser und Feuer.

12 (zu 15 s f.). Philo de agricult. 88 f. p. 313 f. M.:

ἐστὶ νῦν ὁ λόγος . . περὶ τῆς κατὰ ψυχὴν ἀλόγου καὶ ἀμέτρου καὶ ἀπειθοῦς φορᾶς, ἣν ἐπιστοιμῶσιν λυσιτελές, μή ποτε τὸν λαὸν αὐτῆς ἅπαντα εἰς Αἴγυπτον, τὴν τοῦ σώματος χώραν, ἀποστρέψῃ καὶ φιλήδονον καὶ φιλοπαθῆ μάλλον ἢ φιλάρετον καὶ φιλόθεον ἀνὰ κράτος ἐργάσῃται, . . βυθὸς δέ ἐστιν, εἰς ὃν καταποντοῦται καὶ καταδύεται [scil. ὁ νοῦς], σῶμα αὐτὸ τὸ ἀπεικασθὲν Αἰγύπτῳ.

De congr. erud. grat. 106 p. 534 M.:

τοῦτ' ἐστὶ κυρίως εἰπεῖν τὸ ψυχικὸν Πάσχα, ἢ <ἀπὸ> παντὸς πάθους καὶ παντὸς αἰσθητοῦ διάβασις πρὸς τὸ δέκατον, ὃ δὴ νοητόν ἐστι καὶ θεῖον.

De agricult. 79 ff. p. 312 M.:

στρατὸς δὲ θεῖος αἱ ἀρεταὶ φιλοθέων ὑπέρμαχοι ψυχῶν, αἷς, ἐπειδὴν ἴδωσι τὸν ἀντίπαλον ἡττημένον, ἀρμόττει πάγκαλον καὶ πρεπωδέστατον ὕμνον ἄδειν τῷ νικηφόρῳ καὶ καλλινίκῳ θεῷ. δύο δὲ χοροί, ὁ μὲν τῆς ἀνδρωνιτιδος, ὁ δὲ τῆς γυναικωνιτιδος ἐστίας, στάντες ἀντηχον καὶ ἀντίφωνον ἀναμέλψουσιν ἁρμονίαν. . . τὴν γοῦν παράλιον ᾠδὴν ἄδουσι μὲν πάντες ἄνδρες, οὐ μὴν τυφλῇ διανοίᾳ. ἀλλ' ὅξυ καθορῶντες Μουσέως ἐξάρχοντος. . . ὕμνος δὲ ὁ αὐτὸς ἀμφοτέροις ἄδεται τοῖς χοροῖς ἐπωδὸν ἔχων θαυμασιώτατον. . . [folgt Ex 15 1. 21]. ἀμείνονα γὰρ καὶ τελειότεραν οὐκ ἂν τις εὔροι σκοπῶν νίκην ἢ καθ' ἣν τὸ. . . ὑπέραυχον ἡττηται παθὼν τε καὶ κακιῶν ἀλκιμώτατον στίφος. . . πρὸς δὲ καὶ ὁ ἐπιβότης αὐτῶν μισάρετος καὶ φιλοπαθῆς νοῦς καταπεσὼν οἴχεται.

13 (zu 20 11—15). Mand. Lit. 157 ff.; die Seele spricht:

„Eine Seherin bin ich, eine Unterscheiderin,
und die Welten versammeln sich zum Gericht.
Zum Gericht versammeln sich die Welten,
und ihnen wird Recht gesprochen,
Recht wird ihnen gesprochen,
die nicht die Werke eines wahrhaften Mannes geübt haben.
Du allein, Auserwählte, Reine,
du hellglänzender Mānā,
Du wirst nicht zum Gerichtshofe gehen,
dir wird nicht Recht gesprochen werden.
Nicht wird dir Recht gesprochen werden,
da du die Werke eines wahrhaften Mannes geübt hast.“

EXKURSE

* Ἀγγελοὶ τῶν ἐκκλησιῶν S. 18. Die Nikolaïten S. 29. Die sieben Schreibern und die sieben Gemeinden S. 37—41. Τὸ ἀρνίον S. 51. C. 12 S. 106. Die Tiere in der Apc S. 110—112. Die Zahl 666 S. 115—116. Ἀρμαγεδών S. 133—134. C. 17 S. 142—144. Allgemeines. I. Die Form der Apc S. 181—185. II. Der Gehalt der Apc S. 185—191. III. Der Stoff der Apc S. 191—193. IV. Die Sprache der Apc S. 193—194. V. Der Seher und sein Werk S. 194—198. VI. Apc Johannis und Evang. Johannis S. 198—199. Außerdem sind jedem einzelnen Abschnitt (Einteilung s. die Uebersicht über Inhalt und Aufbau S. 1 f.) zusammenhängende Analysen nach Form und Inhalt vorangestellt.

BS

2280

.H236

58939

Lohmeyer, E.

Handbuch Neuen

Testament. Offenbarung

Johannes.

[illegible]

DATE _____

ISSUED TO

3.15.84

lettering

